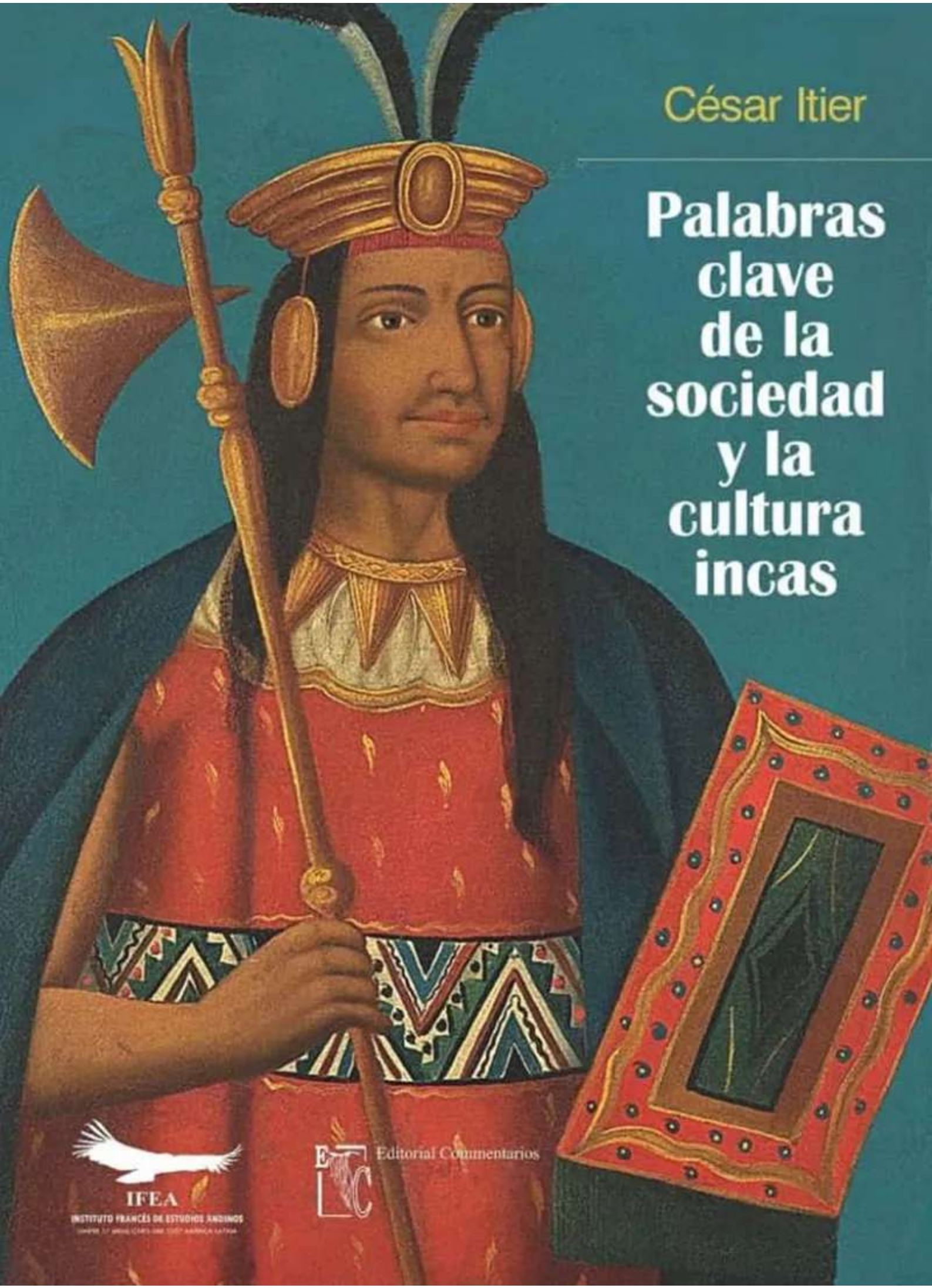


César Itier

Palabras clave de la sociedad y la cultura incas

IFEA
INSTITUTO FRANCÉS DE ESTUDIOS ANDINOS

Editorial Commentarios

Palabras clave de la sociedad y la cultura incas

César Itier

En una serie de artículos conexos, este libro reconstruye la significación de diecinueve palabras clave del lenguaje sociopolítico inca prehispánico y colonial (p. ej., *apu*, *ayllu*, *kuraqa*, *qhapaq*, *suyu*, *willka*). Una de las principales fuentes de este estudio son las más de 1000 páginas de textos que fueron escritos en quechua entre el siglo XVI y principios del siglo XIX, es decir, mientras siguió existiendo una "república de indios" vertebrada por instituciones y élites propias, que utilizaban ...

→ Lire plus

Éditeur : Institut français d'études andines

Lieu d'édition : Lima

Publication sur OpenEdition Books : 12 septembre 2024

ISBN numérique : 978-612-4358-24-1

DOI : 10.4000/12am8

Collection : Travaux de l'IFEA | 371

Année d'édition : 2023

ISBN (Édition imprimée) : 978-612-4358-18-0

Nombre de pages : 390

Sommaire | Résumé | Auteur

Agradecimientos

Convenciones gráficas y abreviaturas

Glosario de términos lingüísticos

Introducción

Capítulo preliminar. La expansión prehispánica del quechua y del aimara

1
APU
La sociedad como familia

2
AWQA
El imperio inca en negativo

3

AYLLU

Una coalición defensiva

4

INKA

Los incas eran una asociación militar

5

KURAQA

Los funcionarios hereditarios del Tahuantinsuyo

6

LLAQTA

Un concepto urbanístico inca

7

MALLKI

El linaje como planta frutal

8

MARKA

El urbanismo preincaico

9

PANAQA

El verdadero fundador del aillu

10

PURUM PACHA

El mito estatal inca

11

QHAPAQ

Riqueza y poder en los Andes antiguos

12

QHICHWA SIMI

El sistema inca de denominación de las lenguas

13

RUNA

Un concepto de lo humano

14

SINCHI

El líder guerrero en tiempos preincaicos

15
SUYU Y TAWANTINSUYU
La humanidad movilizada

16
WAKCHA
El dependiente

17
WILLKA
Chamanismo y poder en los Andes preincaicos

18
WIRAQUCHA (1)
¿Por qué los españoles fueron llamados «viracochas»?

19
WIRAQUCHA (2)
Los dioses del agua

Para no concluir

Referencias bibliográficas

Índice de cuadros, mapas e ilustraciones

Le texte seul est utilisable sous licence Licence OpenEdition Books. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Palabras clave de la sociedad y la cultura incas

César Itier

En una serie de artículos conexos, este libro reconstruye la significación de diecinueve palabras clave del lenguaje sociopolítico inca prehispánico y colonial (p. ej., *apu*, *ayllu*, *kuraqa*, *qhapaq*, *suyu*, *willka*). Una de las principales fuentes de este estudio son las más de 1000 páginas de textos que fueron escritos en quechua entre el siglo XVI y principios del siglo XIX, es decir, mientras siguió existiendo una "república de indios" vertebrada por instituciones y élites propias, que utilizaban ...

→ Lire plus

Éditeur : Institut français d'études andines

Lieu d'édition : Lima

Publication sur OpenEdition Books : 12 septembre 2024

ISBN numérique : 978-612-4358-24-1

DOI : 10.4000/12am8

Collection : Travaux de l'IFEA | 371

Année d'édition : 2023

ISBN (Édition imprimée) : 978-612-4358-18-0

Nombre de pages : 390

Sommaire Résumé Auteur

En una serie de artículos conexos, este libro reconstruye la significación de diecinueve palabras clave del lenguaje sociopolítico inca prehispánico y colonial (p. ej., *apu*, *ayllu*, *kuraqa*, *qhapaq*, *suyu*, *willka*). Una de las principales fuentes de este estudio son las más de 1000 páginas de textos que fueron escritos en quechua entre el siglo XVI y principios del siglo XIX, es decir, mientras siguió existiendo una "república de indios" vertebrada por instituciones y élites propias, que utilizaban el quechua como idioma de gobierno. El autor investiga la formación de estas palabras y su evolución semántica a medida que cambiaron los contextos históricos hasta llegar a sus significados actuales en las diferentes variedades de la lengua. También saca a la luz las expresiones iconográficas que algunos de estos conceptos tuvieron tanto en la época prehispánica como colonial. Combinando filología, iconografía y antropología histórica, este libro esboza una comprensión nueva de los sistemas políticos creados por los andinos en los últimos siglos prehispánicos y del devenir de estas instituciones hasta hoy.

Le texte seul est utilisable sous licence Licence OpenEdition Books. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Palabras clave de la sociedad y la cultura incas

César Itier

En una serie de artículos conexos, este libro reconstruye la significación de diecinueve palabras clave del lenguaje sociopolítico inca prehispánico y colonial (p. ej., *apu*, *ayllu*, *kuraqa*, *qhapaq*, *suyu*, *willka*). Una de las principales fuentes de este estudio son las más de 1000 páginas de textos que fueron escritos en quechua entre el siglo XVI y principios del siglo XIX, es decir, mientras siguió existiendo una "república de indios" vertebrada por instituciones y élites propias, que utilizaban ...

→ Lire plus

Éditeur : Institut français d'études andines

Lieu d'édition : Lima

Publication sur OpenEdition Books : 12 septembre 2024

ISBN numérique : 978-612-4358-24-1

DOI : 10.4000/12am8

Collection : Travaux de l'IFEA | 371

Année d'édition : 2023

ISBN (Édition imprimée) : 978-612-4358-18-0

Nombre de pages : 390

Sommaire Résumé Auteur

César Itier

Enseña quechua en el Instituto Nacional de Lenguas y Civilizaciones Orientales (INALCO, París) y es investigador asociado del Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA, Lima). Sus investigaciones versan sobre la literatura escrita y oral quechua, la historia de la expansión y diversificación de la familia lingüística quechua, y el pensamiento político y religioso andino antiguo. Entre otros títulos ha publicado: *El hijo del oso. La literatura oral quechua de la región del Cuzco* (2007), *Viracocha o el Océano, naturaleza y funciones de una divinidad andina* (2013), *Runasimita yachasun. Método de quechua (variedad ayacuchana)* (con Zenobio Ortiz Cárdenas, 2019). También ha realizado una edición y una traducción de *El Robo de Proserpina y sueño de Endimión*. *Auto sacramental del s. XVII en quechua*, de Juan de Espinosa Medrano (2010).

Le texte seul est utilisable sous licence Licence OpenEdition Books. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Agradecimientos

p. 11-12

TEXTE INTÉGRAL

1 Este libro debe mucho a Pablo Landeo Muñoz, con quien tuve largas conversaciones sobre temas de vocabulario y cultura durante los seis años en que fue mi colega en el Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INALCO, París). Él tuvo la generosidad de leer una primera versión del presente trabajo y sus observaciones y comentarios contribuyeron de modo decisivo a los resultados que espero haber alcanzado. Durante el período de redacción de este libro, también tuve la suerte de que varios colegas hablantes del quechua y el aimara contestaran generosamente mis consultas. Debo agradecer en especial a Josefina Aguilar Guamán, Eduin Coa Soto, Jinés Cornejo Endara, Roger Gonzalo Segura, Isaac Huamán Manrique, Zenobio Ortiz Cárdenas y Luis Páucar Tomaylla. De modo general, gran parte de la información lingüística aquí movilizada procede de las conversaciones que he tenido a lo largo de los últimos 35 años con numerosos hablantes del quechua. Este libro no hubiera existido sin su disponibilidad.

2 En los últimos diez años he recogido abundantes informaciones, sugerencias, ideas e inspiración de un grupo de colegas y amigos con quienes creamos el proyecto de investigación «Lenguas Generales de América del Sur» (LANGAS), que tiene por doble objetivo estudiar la historia social de las grandes lenguas vehiculares de la América del Sur colonial (aimara, guaraní, quechua, tupí) y el vocabulario político de estos idiomas. Sería imposible identificar los aportes de cada uno de ellos a mi reflexión, pero quiero destacar en particular los de Capucine Boidin y Juan Carlos Estenssoro.

3 A principios del 2019, cuando aún pensaba enmarcar este trabajo filológico en un formato de exposición clásicamente temático («la comunidad local», «las instituciones estatales», «mito-historia del Estado», etc.), Natalia Majluf me dio la idea de ordenarlo por «palabras clave» y me mostró la necesidad, para la comunidad científica andinista, de disponer de un trabajo semejante al de Raymond Williams. Gracias a esta sugerencia mi proyecto tomó una orientación nueva y ha llegado, espero, a resultados que no se habrían dado a partir de la fórmula inicial.

4 He tenido la suerte de que Anne-Marie Hocquenghem leyera gran parte de los capítulos que constituyen este libro. Sus valiosos consejos y críticas fueron decisivos en la elaboración de este trabajo.

5 Quedo también muy agradecido a la generosidad de Marie Arias Manrique y Damien Rietz, quienes realizaron los mapas que figuran en este libro, y a la de Andrés Chirinos Rivera, por haberme cedido siete imágenes de la *Nueva corónica* de Huaman Poma, imágenes de las que hizo una edición de excepcional calidad en 2019. Quedo profundamente agradecido también con Aliocha Maldavsky, directora del Instituto Francés de Estudios Andinos, Vanessa Ponce de León, responsable de ediciones del IFEA,

Andrés Chirinos y Martha Zegarra, de la editorial Commentarios, por haber acogido este proyecto y haber realizado esta esmerada edición.

6 Por último, quiero expresar mi especial gratitud a María Villavicencio Pérez, autora de la mayoría de los dibujos que ilustran este libro, le dan legibilidad y una coherencia estética. Este aporte ha sido absolutamente fundamental.

Le texte seul est utilisable sous licence Licence OpenEdition Books. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Convenciones gráficas y abreviaturas

p. 13-14

TEXTE INTÉGRAL

1 En todos los capítulos que conforman este libro, examinamos frases y fragmentos textuales en quechua y confiamos en que los especialistas en historia andina y muchos lectores estarán en capacidad por lo menos de descifrarlos. Para facilitar la lectura de las citas de textos antiguos, no reproducimos la grafía original, sino que las transliteramos al sistema actual, sin perjuicio de las características de la variedad o estado de lengua reflejados por el documento. Las cursivas señalan estas transliteraciones. Los signos y abreviaturas utilizados en este libro son los siguientes:

š	sibilante palatal [ʃ] del quechua inca y de las variedades norteñas
ŝ	probable sibilante retrofleja [ʂ] del quechua cuzqueño hacia 1600
ćh	africada retrofleja [ʈʂ] del quechua central
ā	vocal *a* larga
ī	vocal *i* larga
ū	vocal *u* larga
< >	encierra una transcripción paleográfica
[ ]	encierra una transcripción fonética
>	significa que la forma que precede dio lugar a la que sigue (p. ej., lat. *castellum* > esp. *castillo*).
<	significa que la forma que precede proviene de la que sigue (p. ej., esp. *hombre* < lat. *homine*).
« »	encierra una cita o una traducción original
‘ ’	encierra nuestra traducción
*	ante un término quechua, indica una forma no atestiguada sino reconstruida e hipotética, en general atribuida al protoquechua ante un término castellano, remite al glosario de términos lingüísticos
adj.	adjetivo

aim.	aimara
ant.	antiguo
lit.	literalmente
n.	nombre
que.	quechua

Le texte seul est utilisable sous licence Licence OpenEdition Books. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Glosario de términos lingüísticos

p. 15-16

TEXTE INTÉGRAL

Agentivo. Añadido a una base verbal, el sufijo agentivo forma un sustantivo que expresa al agente que realiza la acción, p. ej., *puri-q* 'caminante, viajero', formado a partir del verbo *puri-* 'caminar' y el agentivo *-q*.

Alomorfo. Variante formal de un *morfema. P. ej., en el quechua cuzqueño del siglo XVI, el sufijo *agentivo presenta dos alomorfos, *-q* y *-qi-*, siendo esta última forma la que se da ante un sufijo posesivo: *yupa-y-cha-**q*** 'el que muestra respeto' → *yupa-y-cha- **qi**-n* 'el que le (*-n*) muestra respeto'.

Aspecto. Categoría gramatical que caracteriza el desenvolvimiento del proceso expresado por el verbo, indicando si dura o es puntual, se inicia, está acabado o se prolonga, etc.

Coda. Posición final de la sílaba.

Cognado. Término de una lengua que tiene el mismo origen que otro término de otra lengua.

Disimilación vocálica. Fenómeno por el cual las vocales de una palabra se hacen diferentes. Para evitar repeticiones de vocales altas (**i** y **u**) en una secuencia de sufijos, algunos sufijos del quechua (*-chi-*, *-pu-*, *-mu-*, *-ysi-*) producen un cambio regresivo de **u** a la vocal baja **a** en los sufijos que los preceden.

Fricativa. Dicho de una consonante cuya articulación implica un estrechamiento del canal vocal que produce una fricción, como en castellano /f/.

Gramaticalización. Proceso por el cual un término lexical se convierte en un elemento gramatical (en el caso del quechua, en un sufijo). P. ej., *inka* 'separado' se convirtió, en las hablas surperuanas modernas, en el sufijo *-nka* 'por porciones de'.

Koiné. Variedad que resulta de la fusión de diferentes dialectos de una misma lengua.

Lexema. La raíz de la palabra sin *morfemas gramaticales.

Lexicalización. Proceso por el cual una raíz (nominal o verbal) y uno o varios sufijos se fijan en una unidad lexical, p. ej., *apuŝki* 'antepasado' (< *apu* 'mayor (del grupo familiar)' + diminutivo *-ŝki*).

Morfema. Unidad mínima provista de un significado dentro de una palabra. P. ej., en castellano la palabra *anormalidad* comprende tres morfemas: *a-normal-idad*.

Morfología. Estructura interna de la palabra, es decir, en el caso del quechua, la combinación de una raíz (morfema lexical = *lexema) y de uno o varios sufijos (morfemas gramaticales). También usamos este término para referirnos al inventario de los sufijos del quechua.

14 *Nominalizar*. Transformar un verbo en un sustantivo.

15 *Oclusiva*. Dicho de una consonante cuya articulación implica un cierre del canal vocal, como en castellano /k/, /p/ y /t/: *carne*, *palo*, *tomar*.

16 *Orientador actancial*. Llamamos «orientadores actanciales» sufijos que indican la orientación del proceso verbal con respecto al agente, paciente o beneficiario de la acción: *-kU-* 'hacia el sujeto', *-mu-* 'hacia el objeto', *-pU-* 'hacia otro actante que el objeto' y *-pakU-* 'a la vez hacia un tercer actante y hacia el sujeto'.

17 *Sintagma*. Grupo de palabras que desempeña una única función sintáctica dentro de una oración.

18 *Sonorización*. Reemplazo de una consonante sorda (sin vibración de las cuerdas vocales, p. ej., /k/, /p/, /t/) por una consonante sonora (con vibración de las cuerdas vocales, p. ej., [g], [b], [d]). En el quechua cuzqueño antiguo, este cambio se producía después de la nasal /n/: /yun**k**a/ se realizaba como [yuŋ**g**ɑ], /tan**p**u/ como [taŋ**b**ʊ], /in**t**i/ como [iŋ**d**ɪ], etc.

19 *Submorfema*. Elemento recurrente que caracteriza un conjunto limitado de *morfemas, p. ej., en español la /k/ inicial de los pronombres interrogativos *qué*, *quién*, *cómo*, *cuándo* y *cuánto*.

20 *Uvular*. Consonante que se pronuncia muy atrás en la garganta (en la úvula del paladar), p. ej., en árabe estándar moderno *qahwa* 'café' o *Al-Qahira* 'El Cairo'. Al igual que en árabe, esta consonante se representa en quechua como *q*.

Le texte seul est utilisable sous licence Licence OpenEdition Books. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Introducción

p. 17-23

TEXTE INTÉGRAL

1 El título de este libro es una adaptación de *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (1976), donde el autor, Raymond Williams, examina la historia de un centenar de conceptos del inglés, casi todos compartidos con las demás lenguas europeas y que cristalizan experiencias centrales en la historia de Occidente (p. ej., *arte*, *cultura*, *historia*, *humanidad*, *literatura*, *naturaleza*, *revolución*, *sociedad* o *trabajo*). El presente estudio se inspira en esta fórmula, aunque con un punto de partida diferente, pues en vez de seguir el recorrido histórico de palabras hoy clave en quechua, hemos seleccionado diecinueve términos resaltantes en el repertorio conceptual del siglo XVI y, partiendo de sus usos actuales en las diferentes variedades de la lengua, nos hemos remontado a través de la documentación escrita hacia su significado precolonial.

2 Los términos aquí estudiados pertenecen en su mayoría al campo sociopolítico. Desde que empezamos a interesarnos por los Andes y a estudiar el quechua, en los años ochenta, los textos escritos en esta lengua durante los siglos XVI, XVII y XVIII concitaron nuestra atención. Al leerlos, constatamos que muchos de los términos dotados de mayor particularismo cultural habían experimentado importantes cambios de significado con el transcurso del tiempo. Percibiendo su interés para la comprensión de la sociedad y la cultura de su tiempo, empezamos a hacer fichas sobre ellos, las cuales son las lejanas antecesoras de los capítulos de este libro. En paralelo, leíamos los principales estudios etnohistóricos sobre los Andes y observábamos que los significados atribuidos en ellos a las palabras clave de la cultura andina antigua (p. ej. «curaca», «mallqui» o «suyu») poco coincidían con lo que revelaban las fuentes en quechua. En efecto, en su intento de acercarse al vocabulario nativo, los etnohistoriadores se habían limitado a utilizar los diccionarios antiguos y las explicaciones dadas por uno u otro cronista, sin examinar los usos de las palabras en los textos ni tampoco en las variedades actuales del quechua. Nos pareció que proyectaban casi siempre sobre el vocabulario andino significados que le eran extraños y que de ello resultaba una grave distorsión del pasado que se buscaba reconstruir.

3 Los ejemplos de interpretación errónea del vocabulario quechua son innumerables en la literatura histórica y arqueológica sobre los Andes. Se ha hecho común afirmar que *mallki* significaba 'momia', cuando en realidad este término expresa el concepto de 'vegetal trasplantado' y designaba secundaria y metafóricamente al ancestro fundador como personaje vivo, que se había «plantado» en un nuevo territorio. Esta confusión ha llevado a no pocos autores a buscar relaciones simbólicas entre el cadáver y la renovación del ciclo vital, como, por ejemplo, Peter Gose, quien cree incluso que el significado de *mallki* es 'semilla' (Gose, 2008: 154). Susan Ramírez interpreta *wiraqucha* como 'espuma del agua de vida', haciendo un contrasentido absoluto sobre el significado de *wira* ('grasa') y contraviniendo a la sintaxis más elemental de la lengua. La misma

autora traduce <capac inca> por «solo señor», confundiendo dos términos, *sapay* y *qhapaq*, que no tienen semejanza formal ni semántica (Ramírez, 2005: 66, 74). María Rostworowski hace proceder el título real <sapan inca> de «sapa: grande», dándole el significado de «Inca principal sobre los demás» (Rostworowski de Diez Canseco, 1988: 299), es decir, confunde el sufijo aumentativo *-sapa* con el adjetivo *sapa* ('aparte; cada'), el cual, combinado con un posesivo, significa 'solo, único' (véanse expresiones tan comunes como *sapan wawa* 'hijo único' o *sapan maqta* 'soltero'); ello le impide entender un hecho evidente para cualquier quechuahablante y básico para aprehender la institución real inca: el *sapan inka* es un «inca sin par, sin igual» (cf. cap. 4 de este libro). Catherine Julien (2000: 23-48) dedica una larga exposición al concepto de «cápac», que busca definir sin analizar un solo uso de este término en una frase en quechua... Esta ligereza en el tratamiento del vocabulario nativo no es propia de estos autores, que por otra parte han realizado aportes valiosos a la historia andina; es, en general, el punto débil de la investigación sobre las instituciones nativas de los Andes y una excepción en el panorama historiográfico sobre las sociedades antiguas en el mundo.

4 El desconocimiento de las lenguas autóctonas fue sin duda la gran paradoja de la etnohistoria andina, una disciplina que se desarrolló con el objetivo de superar el punto de vista hispano que impregna las fuentes históricas. Para ello se apoyó en las herramientas conceptuales de la antropología y trató de integrar la información histórica en una estructura significativa, es decir, que permitiera entender las sociedades nativas en términos de sistema. Las fuentes, en particular las crónicas, fueron reexaminadas con ese nuevo enfoque y se extendieron a una documentación hasta entonces poco explotada, como las inspecciones destinadas al cálculo del tributo —las famosas visitas— y, en general, todo tipo de testimonios administrativos sobre la vida social y económica andina.

5 Los textos en lenguas indígenas, sin embargo, quedaron excluidos de esta renovación de las fuentes y con ellos la posibilidad de acceder a las categorías de pensamiento de las sociedades que se buscaba entender, es decir, a sus propias representaciones de la realidad. La razón principal de esta desatención es, sin duda, la escasez de textos escritos por nativos, pues la mayor parte del corpus quechua y aimara antiguo es obra de curas mestizos y criollos bilingües, y de carácter religioso o literario. Al parecer, los etnohistoriadores no consideraron posible extraer de estos documentos una información útil y renunciaron al estudio filológico de las lenguas indígenas. En parte por eso no se desarrolló para los Andes una «nueva filología» equivalente a la que transformó los estudios mesoamericanistas a partir de la década de 1970 sobre la base de los cuantiosos textos redactados por indígenas en náhuatl y en maya a lo largo de todo el período colonial (algunos de los principales exponentes de dicha disciplina son James Lockhart, Frances Karttunen y Matthew Restall).

6 En un texto de 1974 en el que proponía nuevas perspectivas de investigación, la historiadora Karen Spalding señalaba, sin embargo, el interés etnográfico del *Manuscrito de Huarochirí* y de los confesionarios en lenguas nativas, que «posee[n] valiosos datos acerca de algunos elementos de la sociedad tradicional que han sido relegados en

fuentes más convencionales: por ejemplo, los patrones de parentesco, la estratificación social, la estructura de la autoridad e incluso los modelos de conducta y actitudes» (Spalding, 1974: 220). Pese a esta observación crucial, los historiadores han seguido descuidando los conceptos sociopolíticos del quechua y del aimara.

7 Por nuestra parte, creemos que el vocabulario debe ser el punto de partida de cualquier estudio sobre los temas que menciona K. Spalding, es decir, sobre los fundamentos sistémicos de la vida social. Es una ilusión pensar que podemos entender un sistema de relaciones sociales, políticas, económicas o religiosas fuera de las categorías conceptuales en las cuales se expresa. En el caso de la sociedad inca, estas categorías no se encuentran definidas de modo satisfactorio en los diccionarios y las crónicas elaborados por los españoles. Por más valiosas que sean, las explicaciones que dan los cronistas y los lexicógrafos antiguos no bastan para desprenderse de las categorías hispanas asociadas a los equivalentes de traducción. Le toca al historiador de la sociedad y la cultura andinas aprehender los conceptos nativos a través de los textos en lenguas indígenas, lo que implica desarrollar un dominio firme de ellas. Por eso, a las fuentes mencionadas por K. Spalding agregaremos todo el corpus quechua colonial, en particular los sermonarios y el teatro, especialmente ricos en cuanto a vocabulario sociopolítico. Los utilizamos abundantemente en este libro.

8 El interés de las fuentes en lenguas andinas supera el aspecto señalado por la autora, pues dichos textos no solamente permiten aprehender rasgos estructurales de las sociedades en un momento dado, sino que abren también perspectivas únicas sobre procesos históricos, en todo caso cuando estos generaron textos en estas lenguas, como sucedió con la rebelión de Thupa Amaru (Itier, 2006) o con las guerras que condujeron a las independencias de Perú y Bolivia (Boidin *et al*., 2016; Durston, 2011; Itier, 2016b). Asimismo, la historia de la cristianización puede sacar gran provecho del análisis del vocabulario, como lo demuestran los apartados que Juan Carlos Estenssoro Fuchs (2003: 84-114) dedica a la terminología quechua del cristianismo colonial y el estudio de Alan Durston sobre el mismo tema (Durston, 2007: 206-220, 246-266).

9 Por eso resulta esencial editar y traducir textos y llevar a cabo el trabajo de datación y contextualización indispensable para que puedan ser aprovechados por la disciplina histórica. Gerald Taylor ha realizado ediciones ejemplares no solo del *Manuscrito de Huarochirí*, sino también de un amplio muestreo de textos de la literatura pastoral (Taylor, 1999a; 1999b; 2002; 2003; 2007). Alan Durston y Jorge Urioste han editado y estudiado textos desconocidos de especial interés lingüístico y cultural (Durston, 2002; Durston & Urioste, 2013). Por nuestra parte, hemos publicado, traducido y comentado algunos documentos inéditos (Itier, 1991; 1992a; 1992b; 2003; 2005), así como los textos quechuas de la crónica de Pachacuti Yamqui Salcamaygua (1993) y de los procesos de idolatría de Cajatambo (Itier, 2003). También hemos editado y traducido un documento que consideramos fundamental desde un punto de vista histórico- cultural, el auto sacramental *El robo de Proserpina*, de Juan de Espinosa Medrano (2010), escrito y representado en Cuzco a mediados del siglo XVII. Creemos haber resuelto el antiguo problema de la datación y atribución de *Ollantay*, así como del contexto de su

representación (Itier, 2006). Finalmente, hemos despejado el fantasma de la «Tragedia de la muerte de Atahuallpa», superchería literaria del siglo XX que un etnohistoriador incauto (Wachtel, 1971) había tomado como testimonio de la «visión de los vencidos» (Itier, 2001; 2009). Es mucho lo que todavía queda por hacer en materia de búsqueda de manuscritos, edición, traducción y crítica histórica, pero de la integración de estos documentos al conjunto de nuestras fuentes sobre los Andes resultará, creemos, una profunda renovación de nuestra comprensión del pasado.

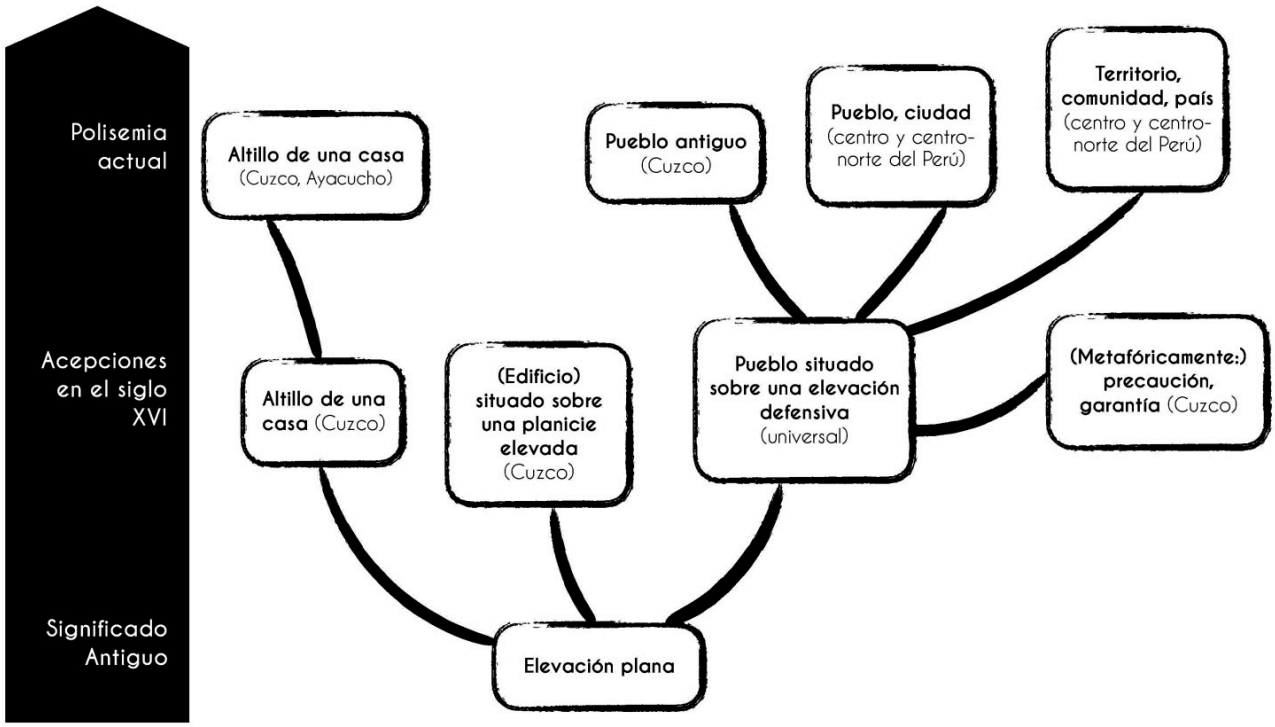
10 Dada la naturaleza de nuestras fuentes, el análisis semántico requiere importantes precauciones, pues los autores criollos y mestizos de la colonia tenían su propia comprensión de las categorías del quechua y del aimara. En muchos casos, por cierto, los usos presentes en las fuentes pastorales y literarias reflejan el auténtico significado del término correspondiente, como sucede con *apu*, *mallki*, *marka* y *suyu*. En otros casos, sin embargo, los autores proyectan sobre el término nativo una significación hispana. «Huaca» (*wak'a*) ofrece, sin duda, el ejemplo más extremo de ello, pues el clero lo utilizó casi sin restricción para expresar el concepto cristiano de 'ídolo'. En un caso como este, la literatura pastoral quechua resulta de limitada utilidad para la elucidación del significado indígena, de modo que el análisis debe centrarse en las fuentes de autoría indígena y en la lengua actual (cf. Itier, 2021b). Los adjetivos *qhapaq* y *wakcha* plantean un problema comparable en la medida en que suelen ser usados en los textos cristianos con los significados «occidentales» de 'rico' y 'pobre', respectivamente. Pero este caso difiere en parte del de *wak'a*, pues la implantación de una economía monetarizada y del cristianismo en los Andes llevó a que el significado de *qhapaq* y *wakcha* evolucionara profundamente en la lengua misma y se acercara en muchos contextos a dichas significaciones. Como se verá en este libro, solo un examen minucioso de las fuentes y la consideración de algunos usos remanentes en las variedades modernas de la lengua permiten detectar que *qhapaq* y *wakcha* significaron, antes de la colonización, 'munificente' y 'allegado'.

11 Otra de las razones por las cuales la etnohistoria desdeñó las fuentes en lenguas indígenas ha sido la nítida división del trabajo que se estableció a partir de la década de 1960 entre historiadores o antropólogos, por una parte, y lingüistas, por otra. Estos últimos raras veces lograron abordar las cuestiones de vocabulario desde una perspectiva aprovechable por sus colegas de otras disciplinas. En este sentido son excepcionales los estudios de Gerald Taylor, en particular aquellos relativos a los significados antiguos del verbo *kama-* 'comunicar su ser *a*' (Taylor, 1974-1976; 2000: 1-17), del sustantivo *supay* 'alma salida del cuerpo' → 'diablo (cristiano)' (Taylor, 1980) o de los términos analizados en el estudio preliminar de su edición del *Manuscrito de Huarochirí* (Taylor, 1999a: xx- xxx). Estos trabajos constituyen la fuente de inspiración más directa del presente estudio. Nuestra perspectiva, en cambio, tiene poco en común con la de Rodolfo Cerrón-Palomino en su *Voces del Ande* (2008), un trabajo de corte puramente etimológico y que prescinde de todo análisis semántico, pues aborda el vocabulario histórico del quechua pasando por alto los textos antiguos en esta lengua y toma los diccionarios modernos como fuente única sobre los usos actuales de las palabras.

12 Nuestro propósito ha sido hacer semántica histórica, es decir, restituir la historia social, política y cultural que ha producido las distintas significaciones de las palabras. En la mayoría de las pequeñas monografías léxicas que conforman este libro, nuestro punto de partida ha sido la diversidad de los referentes y empleos que cada término tiene en la actualidad. La describimos a partir de la información que hemos recogido de hablantes de diferentes variedades de la lengua y extraído de textos confiables publicados en ellas. Luego comparamos estos usos con los que se observan en el corpus quechua colonial, el cual, ensamblado en unidades de 400 palabras, suma alrededor de 1200 páginas. Completamos este corpus de base con la información que, sobre estos términos, contienen los diccionarios, gramáticas, crónicas y documentos diversos producidos en español en los siglos XVI y XVII. Presentamos los usos observados en grupos diferenciados que corresponden a otras tantas acepciones y formulamos una hipótesis que integra estas acepciones en un esquema histórico. Mediante esta reconstrucción diacrónica, buscamos entender cómo una noción llegó a referirse a determinadas realidades, lo que a su vez permite arrojar luces tanto sobre la naturaleza como sobre la historia de las instituciones sociales, políticas o religiosas referidas por estos términos. En esta última etapa, nuestro trabajo trasciende la dimensión estrictamente filológica para situarse dentro de la antropología histórica.

13 Ilustraremos nuestro procedimiento de análisis y ordenamiento lexical con el esquema evolutivo del término *marka* (cap. 8), fácil de aprehender debido al carácter concreto de la mayoría de sus referentes:

Fig. 1 – Esquema evolutivo del término *marka*



14 Como se observa a través de este caso, la significación y los usos de un término varían casi siempre de una región a otra, reflejando las diferentes historias sociales y culturales que determinaron la evolución divergente de una noción originalmente menos fragmentada. En cada caso, hemos tratado de movilizar estas historias para ofrecer una hipótesis que explique estos procesos de divergencia.

15 Los términos y las significaciones aquí estudiados se formaron en distintas épocas. Algunos, como *marka*, en el sentido de 'elevación plana', se remontan sin duda al protoquechua, mientras que otros, como *awqa* ('saqueador'), parecen ser creaciones de la variedad cuzqueña. Dado que las primeras etapas de estas trayectorias léxicas pertenecen al período prehispánico, nos pareció indispensable presentar en un capítulo preliminar nuestra hipótesis sobre el foco original del quechua y las etapas de su expansión geográfica y diversificación dialectal, un tema sobre el que venimos trabajando en paralelo a esta investigación de semántica histórica. Como se constatará, esta hipótesis se aparta de modo radical de la que formuló Alfredo Torero hace cincuenta años y que ha sido objeto de consenso entre los lingüistas hasta principios de la década del 2010. Utilizaremos el marco histórico presentado en ese capítulo preliminar para proponer en los distintos capítulos de este libro una ubicación temporal y espacial de las innovaciones semánticas y formales que reconstruimos.

16 Los términos que hemos elegido estudiar son los que aparecen mencionados con mayor frecuencia en las crónicas, es decir, los que fueron identificados por los españoles como resaltantes, particulares, intraducibles y relevantes para la comprensión del mundo indígena. Esperamos demostrar que el estudio de tales términos es la mejor vía, y la más segura, para descubrir hechos sociales, políticos y religiosos significativos. Más de la mitad de los términos aquí examinados pertenecen al ámbito político (*apu*, *awqa*, *inka*, *kuraqa*, etc.) y se mantuvieron en uso a lo largo de todo el período colonial, mientras siguió existiendo una «república de indios» vertebrada por instituciones y élites propias, que utilizaban el quechua como idioma de gobierno. Otras instituciones o relaciones sociopolíticas desaparecieron sin duda muy pronto después de la conquista y resultan por eso más difíciles de aprehender a través de la documentación, como por ejemplo las del *pachaqa* ('mayordomo de las haciendas del Inca'), del *pinas* ('cautivo de guerra') o del *tuqrikuq* ('gobernador'), que no abordamos en este volumen.

17 A través de los diecinueve capítulos que constituyen este libro, creemos esbozar una comprensión nueva de los sistemas políticos andinos en los últimos siglos prehispánicos, así como de su devenir colonial e incluso, en algunos casos, republicano. La investigación sobre el vocabulario quechua y aimara deberá continuarse. Inalcanzable fuera de las palabras que la expresaron, la particularidad de las relaciones sociales que crearon los andinos saldrá entonces a la luz y podrá ser comparada con otros sistemas en el mundo. Hasta ahora, en efecto, la antropología social comparada casi no ha podido tomar en cuenta los Andes, debido a la manifiesta debilidad de nuestro conocimiento de los sistemas sociopolíticos de la época prehispánica final. Atribuimos esta debilidad a la escasa atención que se prestó al vocabulario nativo en comparación con lo realizado en otras partes del mundo.

Le texte seul est utilisable sous licence Licence OpenEdition Books. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Capítulo preliminar. La expansión prehispánica del quechua y del aimara

p. 25-49

TEXTE INTÉGRAL

La hipótesis de Alfredo Torero

1 Corresponde a Alfredo Torero el haber disipado la ilusión antigua del origen cuzqueño del quechua. Combinando el análisis comparativo de las variedades de esta lengua, los métodos de la lingüística histórica, el examen de las fuentes escritas y los conocimientos arqueológicos a su alcance, formuló por primera vez una hipótesis científicamente fundamentada en cuanto al foco original de la lengua y a los procesos de su difusión y diversificación. Gracias a él, el quechua adquirió una profundidad histórica antes insospechada.

2 Estas son las principales etapas argumentales de su hipótesis:

1. *Clasificación y árbol filogenético*. Torero ofreció la primera clasificación «genética» de los dialectos quechuas, es decir, elaborada de acuerdo a sus afinidades evolutivas, agrupando en ramas las variedades que compartían unas mismas innovaciones fonológicas y morfológicas. En la base de su árbol filogenético aparece una bifurcación que subsume a todos los dialectos quechuas en dos grupos primarios, que llamó «quechua I» y «quechua II» (en adelante QI y QII). El primero ocupa toda la sierra central desde el valle del Mantaro hasta el norte del depto. de Áncash y el segundo, los vastos espacios situados más al sur (desde Huancavelica hasta Argentina) y más al norte (desde Cajamarca hasta Colombia). Luego Torero pasó a distinguir subgrupos dentro de estas dos ramas primarias (Torero, 1964: 472-476).
2. *Origen geográfico del quechua*. Torero observó (1) que el Perú central ofrece un panorama de fragmentación dialectal mucho mayor que cualquier otra área cubierta por la lengua, (2) que las variedades del QI son más conservadoras que las del QII y prefiguran a estas en cuanto a su desarrollo histórico (Torero, 1964: 471-472; 2002: 86). De ello dedujo que el foco original del quechua se situó en el centro del Perú (Torero, 1964: 475-476; 2002: 86).
3. *Origen geográfico de la rama QII*. Torero observó que, por el suroeste del continuum dialectal QI, entre el alto valle del río Chancay y el sur de la provincia de Yauyos, se halla una zona de transición progresiva hacia los dialectos QII, conforme se avanza hacia el sur (Torero, 1964: 471-472). Concluyó que el ancestro común de las variedades QII debió hablarse en esa zona o en las proximidades de ella (Torero, 1975: 244-246).
4. Basándose en estas observaciones y deducciones, Torero elaboró, con la ayuda de las fuentes del siglo XVI y de la información arqueológica a su disposición, un guion histórico que fue reajustando con el tiempo y cuya versión más reciente comprende las siguientes etapas:

a. *Primera expansión por el Perú norcentral*. El foco original de la lengua se situaría en la costa norcentral del Perú (valles de Pativilca, Supe, Huaura, Chancay) o en la sierra adyacente. El quechua habría iniciado su expansión como idioma de interacción comercial dentro de esa zona entre fines del primer milenio a. C. y los primeros siglos de nuestra era (Torero, 2002: 87-88).
b. *Segunda expansión: hacia la costa central y sur-central*. Como lo mencionamos, la existencia de variedades aparentemente transicionales entre QI y QII en la sierra limeña condujo a Torero a pensar que el foco emisor de los dialectos QII se situó cerca de esa zona. Dado que la sierra de Lima no fue un centro económico, político o cultural de primer rango en ningún momento de la época prehispánica, Torero ubicó dicho foco en la costa, donde se desarrollaron las poderosas sociedades de Pachacámac y Chincha, que él supone, por inferencia, quechuahablantes (Torero, 1974: 96). Para poder enlazar esta etapa de la expansión del quechua con la anterior, formuló la hipótesis según la cual la lengua se difundió primero desde la costa norcentral hacia Lima y Pachacámac entre el 500 y 1000 d. C. y de allí hacia los valles de Chincha, Ica y Nasca a partir del 1000 d. C. (Torero, 2002: 88).
c. *Tercera expansión: hacia la sierra norperuana.* Desde Pachacámac, el quechua se habría propagado, entre el 500 y 1000 d. C., por la sierra norteña del Perú (Torero, 2002: 88), lo que explicaría la proximidad genética que Torero cree observar entre las variedades de la sierra limeña y del norte del Perú.
d. *Cuarta expansión: hacia Ecuador y Cuzco*. Desde Chincha, el quechua se habría difundido hacia Ecuador, por vía marítima, y hacia Ayacucho y Cuzco, por vía terrestre, entre los siglos XI y XV (Torero, 2002: 89).

3 Torero atribuye la mayor parte de estos procesos de difusión a intercambios a larga distancia y a la acción de mercaderes especializados (Torero, 2002: 89).

Crítica a esta hipótesis

4 Estas son las críticas que formularemos a cada una de las etapas de su razonamiento, retomando el mismo orden de presentación:

1. Aunque reconoció la posibilidad de contactos e influencias entre las variedades del quechua (Torero, 1968: 291), en la práctica Torero hizo de la diversificación dialectal un principio exclusivo en la historia del quechua, sin considerar eventuales procesos de superposición o convergencia dialectal. Por nuestra parte, creemos haber mostrado que las variedades ayacuchana y ecuatoriana, e incluso la cuzqueña moderna, son el producto de fusiones recientes, que se produjeron en las épocas inca y colonial entre distintas variedades del quechua (Itier, 2013b; 2016a; 2021a). En vez de representarnos la historia de los dialectos quechuas como una arborescencia, deberíamos hacerlo bajo la forma de un delta cuyos múltiples brazos a veces confluyen. Por consiguiente, ya no se pueden mantener varias de las genealogías dialectales que Torero reconstruyó basándose en la comparación de variedades consideradas como herméticas unas a otras. Ello debilita, a su vez, varios puntos clave de su hipótesis histórica, como, en particular, la procedencia centro-costeña del quechua ayacuchano, norperuano y ecuatoriano.

2. La idea según la cual el foco original del quechua se sitúa necesariamente en su área de mayor fragmentación dialectal actual se ha convertido en un axioma de la lingüística andina. Se trata, sin embargo, de una aserción apresurada, pues no considera la posibilidad de que una región inicialmente muy dialectalizada haya experimentado en algún momento la influencia homogeneizadora de un centro difusor interno o externo a ella. Debido a ese postulado, Torero no consideró entre los posibles focos originarios del quechua zonas que, desde un punto de vista histórico-arqueológico, hubieran sido mejores candidatas que el centro-norte del Perú, como se verá más adelante.
3. Torero tampoco consideró la posibilidad de que el área transicional yauyina, en vez de corresponder a una cadena de innovaciones lingüísticas locales, fuera el resultado de la superposición de dos olas expansivas del quechua, es decir, de la «sureñización» inca y/o colonial (e incluso más reciente) de una variedad anteriormente más conforme al tipo QI. Si este último guion fuera correcto —como parece ser el caso (Itier, 2016a: 321-322)—, ya no habría ningún motivo para situar el origen del QII en la costa central o sur-central del Perú.
4.

a. Las tres observaciones que acabamos de formular abren otras posibilidades para ubicar geográficamente el protoquechua, y el centro-norte del Perú deja de ser el candidato necesario.
b. No existe evidencia histórica alguna de que los habitantes de Pachacámac y Chincha hayan sido quechuahablantes. Al contrario, el cronista Bernabé Cobo (1956 [1639]: 301, lib. I, cap. VII) señala que la «nación» asentada «desde el mismo pueblo de Caraguayllo hasta el de Pachacamac» tenía su propia lengua. En realidad, el llamado quechua costeño no es una entidad atestiguada por las fuentes (Itier, 2013b), sino un postulado destinado a explicar la presencia de dialectos pertenecientes al mismo grupo, el QII, hacia el norte y hacia el sur del espectro dialectal quechua. Las poderosas sociedades de Pachacámac y Chincha constituyen, en efecto, un punto mediano entre ambas áreas.
c. La proximidad genealógica que Torero percibe entre las variedades quechuas de la sierra limeña y las del norte del Perú consiste en muy pocos rasgos que se explican mejor por la superposición, en ambas zonas, de dos olas expansivas del quechua, centroperuana y sureña. Por otra parte, hasta donde sabemos, la arqueología no atestigua una especial influencia cultural, política o económica de Pachacámac sobre el norte del Perú durante el Horizonte Medio (550-1000 d. C.) u otra época.
d. La arqueología no revela ninguna presencia chinchana en Ecuador ni en la sierra sur durante el período Intermedio Tardío (1000-1400 d. C.). Más bien, se ha demostrado que no hubo comercio marítimo ni terrestre entre Chincha y los Andes septentrionales durante esa época (Sandweiss, 1992; Hocquenghem, 1993; 2012).

5 Finalmente, la idea según la cual un grupo de mercaderes podría propagar su lengua resulta poco plausible a partir de lo que sabemos de los fenómenos de difusión lingüística en general. No conocemos, en la historia mundial, casos de negociantes que

hayan expandido su idioma por los territorios que visitaban con sus mercancías, menos aún en ausencia de colonias comerciales (los chinchanos no las tuvieron). Al contrario, los mercaderes suelen aprender la lengua de sus compradores, antes, inclusive, que un idioma vehicular preexistente (Cooper & Carpenter, 1976). Los idiomas comerciales que sí lograron difundirse estuvieron asociados con conquistas territoriales, como sucedió con el malayo, cuya expansión por el Sureste Asiático insular fue impulsada por los sucesivos imperios que se formaron en Sumatra entre principios de nuestra era e inicios del siglo XVI (Omar, 1982: 203).

6 Antes de la segunda década del siglo XXI, solo el lingüista Íbico Rojas Rojas (2014 [1989]) señaló la falta de sustento histórico y de plausibilidad sociolingüística de la tesis de Torero. Habría que esperar los inicios de la década de 2010 para que apareciera otra propuesta (Beresford-Jones & Heggarty, 2011; Heggarty, en prensa), a la que nos uniremos en este capítulo.

7 Un aspecto original, y particularmente valioso, del trabajo de Alfredo Torero es el análisis de una diversidad de documentos históricos gracias a los cuales reconstruyó con precisión el panorama lingüístico de varias regiones andinas en el siglo XVI. Manifestó, sin embargo, una marcada tendencia a proyectar ese panorama hacia épocas remotas, subestimando las transformaciones geolingüísticas inducidas por el imperio inca. Refiriéndose a esa época y al quechua cuzqueño, llegó a afirmar, contra múltiples testimonios del siglo XVI, que «en muchas partes su uso estaba limitado casi únicamente a la administración imperial y a las altas autoridades locales»(Torero, 1972: 52-53). De modo general, Torero parece haber pensado que las élites y los Estados no influyeron profundamente en la vida social y cultural de las comunidades andinas. En ese aspecto participa de una tendencia general en la etnohistoria de las décadas de 1960 y 1970, que minoró el impacto del imperio inca en el proceso histórico andino. Los investigadores de su generación reaccionaban sin duda a una visión anterior que atribuía a dicho Estado un papel casi absoluto en la configuración de la realidad sociocultural que observaron los españoles. Los etnohistoriadores se enfocaron en los sectores rurales de las distintas regiones de los Andes y los procesos de larga duración. Alfredo Torero participó de ese cambio de perspectiva, construyendo una historia lingüística protagonizada por pequeñas sociedades autónomas.

8 Esta visión debe reequilibrarse y hay que prestar atención a los profundos cambios que los regímenes inca y español introdujeron en el panorama lingüístico andino. De modo general, el estudio de las dinámicas lingüísticas alcanzables mediante la documentación escrita debe ser la etapa previa a cualquier intento de reconstrucción de lo que sucedió en las épocas anteriores. Por nuestra parte, hemos estudiado detalladamente la expansión del QII durante la época inca (Itier, 2013b; 2016a; 2021a; 2022; en prensa). Una vez retiradas las capas superiores de la historia de la lengua, la configuración de los estratos «prehistóricos» aparece con mayor nitidez y puede ser objeto de correlaciones arqueológicas más sólidas.

La distribución geográfica del quechua en vísperas de la expansión inca

9 Basándonos en el trabajo a la vez dialectológico e histórico que acabamos de mencionar, creemos haber mostrado que las variedades clasificadas por Alfredo Torero como QII no proceden de la costa, donde no existe indicio alguno de que se hablara quechua antes del Tahuantinsuyo, fuera de algunos posibles núcleos de colonización serrana atribuibles al Horizonte Medio. Las variedades QII se formaron más bien en la época inca como *koinés de orientación cuzqueña en los espacios de intensificación agrícola e integración cultural creados por los incas, en particular los alrededores de Cuzco, los valles del alto Vilcanota, Abancay y Ayacucho y la región de Quito. En varios casos, estas *koinés tuvieron por principal sustrato otra variedad del quechua, como sucedió con el ayacuchano y con las variedades norperuanas.

10 Una vez despejada la etapa incaica de la expansión del quechua, las fuentes permiten reconstruir una distribución anterior (fig. 2) que se caracteriza por un contraste geográfico sur/norte.

11 Desde Ayacucho hasta Cuzco, el quechua estaba implantado en una cadena de valles en su mayoría orientados hacia la vertiente oriental de los Andes, mientras que el aimara dominaba en las zonas de puna que vertebraban la cordillera. También existían reductos quechuas en valles situados más al interior de la sierra, como, por ejemplo, en Sondondo (Itier, 2016a: 312), Cotahuasi (donde parte de la población se comunicaba «en su lengua quichua», distinta de la «lengua general del inga»; Acuña, 1965 [1586]: 310) o Cabanaconde (cuyos habitantes hablaban «la lengua general del Cuzco corruta y muy avillanada», además de «en algunos pueblos [...] otra lengua incógnita y para ellos solos»; Ulloa Mogollón, 1965 [1586]: 328-329).

12 Más al norte de Jauja, y hasta el Callejón de Huaylas, el quechua dominaba de modo casi exclusivo en ambos lados de los Andes (p. ej., Tarma, en la vertiente oriental, o Pacaraos y Huaylas, en la vertiente occidental), así como en las zonas de puna (planicie de Bombón, Pasco, cordilleras Blanca y Negra, etc.).

13 Más al norte todavía, donde acaban los «Andes de puna», entre el norte de Áncash y la sierra de Piura, el quechua parece haber fungido de lengua vehicular entre una diversidad de idiomas locales, aunque con un arraigo y una difusión notables (Andrade Ciudad & Bell, 2016). Esta función vehicular explicaría la drástica simplificación experimentada por la *morfología de las variedades norperuanas (Itier, 2021a).

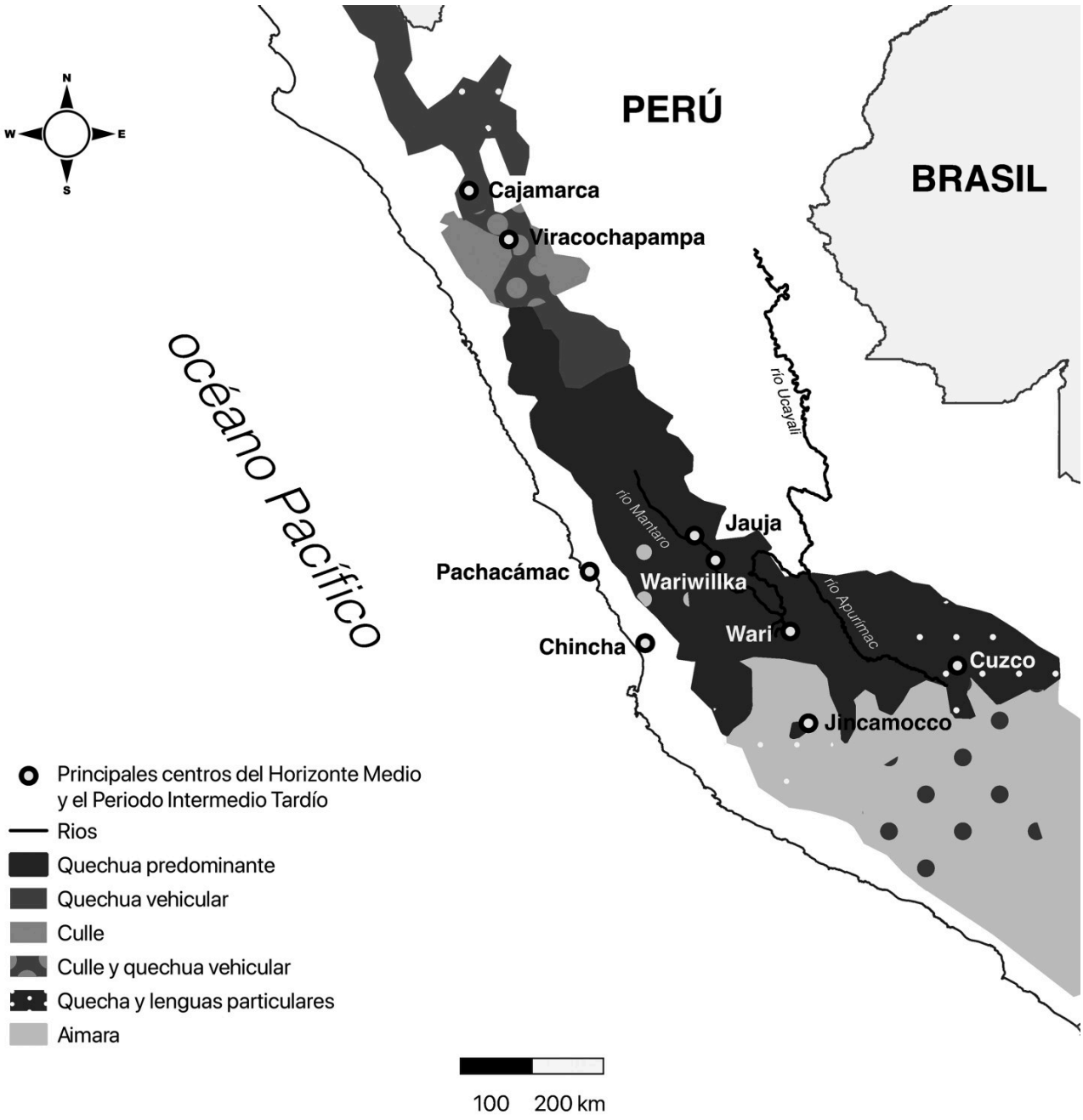
14 Estas observaciones geográficas resultarán clave para elaborar una hipótesis acerca de la expansión preincaica del quechua.

Huari y la primera difusión del quechua

15 Como lo observaron varios autores desde inicios de la década del 2010, el grado de diversificación existente entre las lenguas quechuas hace de la expansión huari (600-1000 d. C.), cuyo foco fue el valle de Ayacucho, el candidato más adecuado para explicar la primera difusión del idioma (Adelaar, 2010; Beresford-Jones & Heggarty, 2010; Heggarty, en prensa). Situada en las proximidades de la actual zona de mayor fragmentación dialectal del quechua, la cuenca de Ayacucho es un espacio donde la

variedad cuzqueña se difundió con extraordinaria intensidad en las épocas inca y colonial, reemplazando variedades de la lengua muy diferentes a ella, como lo muestra la antigua toponimia y antroponimia local (Itier, 2016a). Estas variedades «sumergidas», que presentan varios rasgos en común con los actuales dialectos centrales (Itier, 2016a), podrían haber sido la continuación directa del protoquechua en su espacio original.

Fig. 2 – Probable implantación geográfica del quechua en vísperas de la expansión inca



16 Existe, además, una coincidencia muy estrecha entre la implantación geográfica del quechua tal como se presentaba antes del Tahuantinsuyo y la presencia de asentamientos huaris o el impacto de Huari en las culturas materiales locales. Huari se hizo presente, de distintas formas, por el norte hasta el río Chotano (en el límite entre los actuales departamentos de Lambayeque y Piura) y hasta Sicuani y Moquegua por el sur

(sobre esta presencia sureña, cf. Isbell, 2008: 738). La correlación entre el impacto de Huari y la antigua distribución geográfica del quechua no cuzqueño es a veces muy precisa. En la provincia de Lucanas, donde se hablaba en el siglo XVI una variedad distinta de la actual (Itier, 2016a: 312-313), Huari creó una de sus colonias más importantes, Jincamocco, en el actual valle del Sondondo (Schreiber, 1992). El valle de Cotahuasi, donde hemos visto que se hablaba en el siglo XVI una variedad de quechua diferente de la «lengua general del inga», experimentó durante el Horizonte Medio una profunda transformación cultural, al parecer consecuencia de la fuerte inserción de sus habitantes en el mercado «internacional» como exportadores de obsidiana, en particular, hacia Huari y Cerro Baúl (Jennings, 2012: 170). Justin Jennings escribe al respecto que Justin Jennings escribe al respecto que «los habitantes del valle se hicieron wari abrazando el estilo Wari y muchas de las ideas asociadas a él» (Jennings, 2010: 51; la traducción es nuestra).

17 La sociedad huari se formó en la cuenca de Ayacucho, constituida por los numerosos riachuelos que confluyen en el río Huarpa. Dicha cuenca concentraba la zona de piso ecológico *qichwa* más vasta de la sierra peruana (Parsons et al., 2000: 12). En general en los Andes, las mejores tierras agrícolas, es decir, las que tienen suelos profundos y fértiles al pie de las vertientes, constituyen también la zona más seca y que más necesita riego y drenaje artificial (Parsons et al., 2000: 22). Solo importantes trabajos de infraestructura pueden sacar provecho de esas zonas de enorme potencial. Es lo que parece haber determinado el desarrollo de organizaciones corporativas complejas, quizá proto-estados, en la cuenca de Ayacucho, que se inició tal vez durante el primer milenio antes de Cristo, cuando aparecen, en dicha zona, una agricultura de riego en terrazas y una élite social y política residente en centros ceremoniales (MacNeish et al., 1975: 46). Desde esa época, los sistemas de riego generaron un importante crecimiento poblacional (MacNeish et al., 1975: 90). Entre los años 200 y 600 d. C., los habitantes de la cuenca, que constituían todavía pequeñas sociedades independientes unas de otras (Schreiber, 1992: 84), dieron a estos trabajos de ingeniería una magnitud única para la sierra de entonces, desarrollando a gran escala el cultivo irrigado del maíz, de los frejoles, de la calabaza y tal vez de la quinua (Lumbreras, 1974). Ello suscitó, a su vez, un renovado crecimiento demográfico que dio a los habitantes de la cuenca un importante potencial expansivo, que explica la difusión de su estilo cerámico, conocido como Huarpa, hacia las provincias vecinas de Angaraes, Acobamba y Tayacaja.

18 Alrededor del 600 d. C., uno de los pueblos de la cuenca, hoy conocido como Huari, se convierte en un gran centro urbano. Tal vez en respuesta a una potente presión demográfica, los «huaris» inician al mismo tiempo una expansión militar y colonial fuera de su territorio inicial. En los Andes, los hombres están fuertemente adaptados a un medioambiente y los ecosistemas se hallan dispersos e interpuestos, de modo que la expansión territorial de un grupo tiende a hacerse por diseminación en lugares distantes donde el modo de vida propio puede reproducirse. Huari no escapó a esta lógica, pues creó colonias en zonas propicias a la reproducción de su sistema económico, es decir, en espacios donde era posible construir andenes alimentados por canales de riego. Los espacios que mediaban entre Huari y sus colonias no fueron controlados políticamente

por los ayacuchanos. Las relaciones mismas que estas colonias mantuvieron con la «capital» siguen siendo un tema de debate arqueológico. Algunos especialistas consideran que Jincamocco (en la provincia ayacuchana de Lucanas) y Huaro-Piquillacta (en la provincia cuzqueña de Quispicanchi), por lo menos, dependieron de un Estado central, lo que permitiría hablar de un «imperio huari» (Glowacki & McEwan, 2020: 14). Para otros, en cambio, la mayor parte de los asentamientos huaris fueron entidades independientes, como las antiguas colonias fenicias o griegas alrededor del Mediterráneo, pues Huari no habría sido un Estado centralizado (Jennings et al., 2021: 4-6, 17-40).

19 Sea lo que fuere, combinando fuerza militar y negociación, a través de banquetes ceremoniales, varias de las colonias huaris supieron atraer a sí mismas la mano de obra local que necesitaban para construir las infraestructuras agrícolas que las sustentaron, ofreciendo como contraparte acceso a maíz, chicha de molle y bienes de consumo exóticos. En efecto, una de las bases del poder huari fue la producción de cerámicas suntuarias y la fabricación de ornamentos de turquesa, obsidiana y conchas marinas (MacNeish *et al.*, 1975: 61). La oferta huari suscitó interés entre las poblaciones locales, incitándolas a dejar de ser autosuficientes. En Sondondo, durante el Horizonte Medio, varios pueblos se desplazaron hacia el valle, donde se hallaba la colonia huari de Jincamocco, pasando de la agricultura de los tubérculos a la del maíz, lo que debió implicar una importante conversión cultural (Schreiber, 1987: 271; 2005: 257). En general, los centros huaris eran multiétnicos, con residentes ayacuchanos y otros de origen local. Jincamocco es un buen ejemplo de ello, pues el 90 % de su cerámica es de estilo y manufactura locales (Schreiber, 2005: 254). La fuerza de atracción que estas colonias ejercieron sobre su entorno fue enorme. Llegó hasta el punto de que muchas de las poblaciones que cooperaban con los ayacuchanos asumieran una nueva identidad «internacional», apropiándose, por lo menos a nivel de élites, el arte y los símbolos huaris (Isbell, 2008: 739). Bajo el estímulo de Huari, el Horizonte Medio significó para muchas poblaciones andinas una expansión de la producción agrícola, un crecimiento demográfico, el inicio de una estratificación social y una intensificación de los intercambios interregionales. Fue un proceso de globalización.

20 Como lo observa Bill Sillar (2012: 303), asentamientos como Piquillacta, Cerro Baúl o Jincamocco debieron tener un importante impacto lingüístico sobre las poblaciones que los rodeaban. La cooperación laboral y los banquetes promovidos por los huaris constituyen un contexto plausible para el aprendizaje del idioma a través del cual llegaban nuevas tecnologías productivas y formas artísticas sofisticadas. Nuestra hipótesis es que el espacio del protoquechua fue la cuenca de Ayacucho y que la primera difusión de la lengua se produjo durante el Horizonte Medio por dispersión geográfica, junto con la colonización huari en el sur del Perú.

Implantación y difusión del quechua en Cuzco

21 Los arqueólogos que se interesaron por la cuestión de la expansión sureña del quechua coinciden en la alta plausibilidad del guion que hace del enclave de Huaro y Piquillacta el responsable de la introducción de la lengua en la región de Cuzco (Isbell, 2012: 236;

McEwan, 2012; Sillar, 2012: 309-310). Muy pocas zonas en los Andes eran tan favorables como Cuzco a una agricultura de pendientes con suplemento de irrigación. Dicha región recibe sus lluvias de la selva cercana y tiene abundantes ríos que resultan del deshielo de sus nevados, asegurando agua durante el tiempo seco. Escribe la arqueóloga Mary Glowacki:

> Cuando los wari enfrentaron un periodo de sequía de muchos años [en el siglo VI], lo que probablemente tuvo un gran efecto negativo en la agricultura de Ayacucho, buscaron otros lugares fértiles. Parece que Huaro y la región del Cuzco fueron seleccionados para sostener el lugar principal de Wari, Ayacucho (Glowacki, 2012: 202).

22 La colonia que los ayacuchanos crearon en Huaro, a 45 km al sur de Cuzco, habría sido su principal salvavidas (Glowacki, 2012: 203). Se instalaron allí hacia el 550 d. C., en una zona muy favorable para la agricultura, en particular, del maíz, y en un emplazamiento estratégico en la ruta comercial que conducía hacia el altiplano y Tiahuanaco. Huaro presentaba, además, la ventaja de ser contigua a una zona de punas provista de importantes recursos de camélidos (Glowacki, 2012: 202). Desde allí, los huaris emprendieron la construcción de otro centro en la cercana cuenca de Lucre. Los incas lo llamaban «Muyna» y se conoce hoy como Piquillacta.

23 Los colonos huaris mantuvieron vínculos estrechos con los pueblos de la región. Piquillacta y otras infraestructuras agrícolas y urbanas huaris en la zona de Cuzco fueron construidas con mano de obra local a cambio de festejos a gran escala (Glowacki, 2005: 109; McEwan, 2005a). Piquillacta comprendía habitaciones temporales para los trabajadores (Covey, 2006: 7; Janusek, 2008: 177-270) y su principal función habría sido la de agasajar a los grupos que colaboraban con Huari (McEwan, 2005b).

24 Dentro de la región, los habitantes del alto valle de Cuzco fueron los que tuvieron el contacto más intenso con los colonos ayacuchanos (Covey *et al.*, 2013: 548). Ellos son los que, siglos más tarde, crearían el imperio inca, pues existe en dicho valle una gran continuidad en los patrones de asentamiento desde antes de la llegada de Huari hasta la época del Tahuantinsuyo (Bauer & Smit, 2018: 141-142) y los estudios isotópicos realizados sobre restos humanos del alto valle de Cuzco no revelan evidencias de migraciones hacia dicho lugar antes del imperio inca (Chatfield, 2020: 79). La arqueología ha identificado varias de las influencias culturales que los colonos de Huaro-Piquillacta ejercieron sobre los futuros cuzcos. La cerámica Lucre, fabricada por los descendientes de los colonos ayacuchanos durante el período Intermedio Tardío, se encuentra en cantidad en el alto valle de Cuzco y tuvo un impacto directo sobre el futuro estilo cerámico inca imperial (Glowacki, 2020: 61; McEwan, 2020: 104-105). Asimismo, la arquitectura inca tiene su más cercano antecedente en la de Choquepuquio, principal asentamiento de los descendientes de los colonos huaris durante el Intermedio Tardío y heredero directo de sus tradiciones arquitectónicas. De Choquepuquio proceden el concepto inca de la «cancha», las casas de tres muros, las salas de festejo dispuestas alrededor de un patio o una plaza (las mal llamadas «kallankas»), etc. (McEwan, 2005b:

158, 161; Gibaja Oviedo, 2020). Todavía en el siglo XVI, los incas consideraban el antiguo enclave ayacuchano como un lugar vinculado a su propia identidad, pues allí existía una estatua a la que rendían culto. A Piquillacta, en efecto, se refiere este testimonio de Pedro Cieza de León:

> ouo en este lugar [en «los asientos de Quispicanche» situados en «Mohina»] vn bulto de piedras, conforme al talle de vn hombre, con manera de vestidura larga y quentas en la mano: y otras figuras y bultos. Lo qual era grandeza de los Ingas y señales que ellos querían que quedasse para en lo futuro. Y algunos eran ydolos en que adorauan (Cieza de León, 1996a [1553]: 267-268, cap. XCVII).

25 Probablemente no sea casualidad que la zona de Paruro, donde los incas situaban su origen mítico, fue, después del alto valle de Cuzco y del valle medio del Vilcanota, la más impactada por la influencia huari en la región (Glowacki & McEwan, 2020: 10).

26 Como lo observa William Isbell (2012: 229), este panorama constituye un marco apropiado para explicar la introducción del quechua en la región de Cuzco, y, en particular, en el valle del mismo nombre. No parece probable que, para relacionarse con los grupos locales, los ayacuchanos hayan aprendido las lenguas de estos, sin duda diversas y numerosas. Es mucho más plausible que las poblaciones de la región, interesadas por la esfera económica y cultural huari, hayan aprendido el idioma ayacuchano, es decir, el quechua. La población local no dejó por eso de hablar sus propias lenguas hasta el siglo XVI. En efecto, al describir la fiesta del Corpus Christi tal como se realizaba en Cuzco en la década de 1550, Garcilaso observó que «[l]os Indios de cada Repartimiento pasavan con sus Andas, con toda su Parentela, y acompañamiento, cantando cada Provincia [= cada nación] en su propria Lengua, particular materna, y no en la General de la Corte; por diferenciarse las vnas Naciones, de las otras» (Garcilaso de la Vega, 2009 [1617]: lib. VIII, cap. I). En principio, el término *repartimiento* se refería a la población oriunda de la región y no a los yanaconas ni a los mitmas llegados de fuera (cf. cap. 6, LLAQTA, en este volumen), por lo que sin duda debamos ver en estas «provincias» a los distintos grupos étnicos de la región de Cuzco. Por otra parte, como se sabe, varias fuentes independientes concuerdan en que, según las palabras de Garcilaso, «los Incas tuvieron otra lengua particular, que hablaban entre ellos, que no la entendían los demás indios ni les era lícito aprenderla, como lenguaje divino. Esta, me escriben del Perú que se ha perdido totalmente, porque, como pereció la república particular de los Incas, pereció también el lenguaje de ellos» (Garcilaso de la Vega, 1976 [1609], t. II: 87, lib. VII, cap. I).

27 Bernabé Cobo (1956 [1653]: 64, lib. XII, cap. III) señala que dicha lengua era hablada en el valle de Cuzco y en la actual provincia de Paruro, contigua a la antigua capital. Si nos atenemos al testimonio de Garcilaso sobre la fiesta del Corpus Christi, la lengua propia de los cuzcos habría diferido de los idiomas hablados en los «repartimientos» de la región. Se ha sostenido, sin demostración concluyente, que dicha lengua fue el puquina (Cerrón-Palomino, 2013). Por nuestra parte, no consideramos esta hipótesis como válida

y no nos detendremos aquí en refutar las etimologías puquinas que Cerrón-Palomino atribuye a varios de los términos que analizamos en este libro (*inka*, *qhapaq*, etc.).

28 El proceso de adquisición del quechua no parece haber sido del mismo tipo en Cuzco y en el centro del Perú. El quechua cuzqueño, en efecto, se caracteriza por un gran número de innovaciones con respecto a las variedades centrales. Las encontramos en primer lugar en el léxico, el cual, además de incorporar probables elementos de la «lengua particular» de los incas (como *ušuši* 'hija de varón', *qatay* 'yerno', *q^{h}achun* 'nuera', *haway* 'nieto', *šipaš(i)* 'mujer joven', *ušuta* 'sandalia', *akšu* 'vestido femenino', *unku* 'túnica masculina' y *tawa* 'cuatro'), creó un gran número de formas nuevas a partir de raíces quechuas (como *aqa* 'chicha', *haykap(i)* 'cuándo', *llamk'a-* 'trabajar', *paqari-* 'amanecer', *p'unchaw* 'día', *tuta* 'noche', *wayk'u-* 'cocinar') o con claro origen onomatopéyico (*quwi* 'cuy', *k'anča-* 'brillar', *waqya-* 'llamar'). Lo mismo sucedió desde un punto de vista fónico, con la adquisición de los rasgos glotal y aspirado, y la pérdida del contraste de las africadas del protoquechua (*/č/ y */ĉ/), dos fenómenos atribuibles a la influencia del aimara sureño. La *sonorización de las *oclusivas tras la nasal /n/, que caracterizaba el quechua cuzqueño antiguo (Itier, 2013b), es quizás un hábito heredado de la «lengua particular» de los cuzcos.

29 Siempre con respecto a las variedades QI, la *morfología verbal del cuzqueño muestra varios procesos de simplificación como el abandono del ascensivo *-rku-* y del descensivo *-rpu-* (una evolución que ya se había iniciado en protoquechua) o la pérdida de la *disimilación vocálica en las combinaciones de sufijos con vocales altas (/i/ y /u/, en particular, en los orientadores actanciales *-kU-*, *-mu-*, *-pU-* y el factitivo *-chi-*), un fenómeno que fue reintroducido después en el cuzqueño a consecuencia de la *koinetización «mitmaica» de la lengua en la época inca.

30 Con respecto al protoquechua, el cuzqueño regularizó la posición del acento en los verbos en 1ª p. mediante la introducción del sufijo «estribo» *-ni-* (protoquechua **puríy* > cuzqueño **puríniy*), dando origen a la forma sureña moderna *purini* 'camino' (Cerrón-Palomino, 1987). Como un efecto del cambio anterior, la misma lógica de regularización habría operado para que la marca de 2ª p. verbal cambie de ***-yki** a *-nki*, incorporándose a un paradigma verbal caracterizado por el *submorfema *-n-*: *puriNi* 'camino', *puriNki* 'caminas', *puriN* 'camina', *puriNchik* 'caminamos'.

31 Es probable que el sufijo interpersonal *-yki* (1ª p. sujeto → 2ª p. objeto) también haya sido una innovación del quechua cuzqueño, frente al morfema equivalente *-q* que conservan varios dialectos centrales y que puede atribuirse al protoquechua (Adelaar, 2013: 56).

32 Finalmente, el quechua de Cuzco creó un sistema de pluralización verbal a partir del plural nominal (*-kuna* > *-ku*) y de una reinterpretación del segmento *chik* de la 4ª p. verbal (*-nchik* 'tú y yo') como pluralizador de la 2ª p.

33 Sabemos que en situaciones de contacto lingüístico intenso y prolongado, las interferencias de la primera lengua en el idioma aprendido suelen ser ligeras en la morfosintaxis y más importantes en la fonología (Thomason & Kaufman, 1988: 129). Es lo que se observa en el caso del quechua cuzqueño con respecto al protoquechua, lo que

concuerda con la hipótesis según la cual los cuzqueños adquirieron el quechua mediante una interacción multisecular con los ayacuchanos durante el Horizonte Medio. Sin embargo, como lo hemos visto, las innovaciones morfológicas del cuzqueño no dejan de ser importantes con respecto a las variedades centrales, sugiriendo que sus hablantes nunca fueron plenamente incorporados a la esfera social huari. El quechua de los incas parece haberse formado más bien como una lengua vehicular regional, pues, como se ha visto, los distintos grupos étnicos de la región conservaron sus idiomas propios hasta el siglo XVI, contrariamente a lo que sucedió en el centro del Perú. Adviértase que posteriormente, debido al fenómeno imperial inca, varias de las innovaciones inicialmente propias del cuzqueño se propagarían por la llamada área «chanca» (Itier, 2016a), el norte del Perú (Itier, 2021a) e incluso, en menor medida, en algunas zonas del quechua central (en particular, la forma *-nki* del sufijo de 2ª p. verbal).

34 Durante el período Intermedio Tardío, el alto valle de Cuzco evolucionó de un modo muy diferente de otras regiones andinas, sobre todo a partir del 1200. En el siglo XIII, la emergencia de un sistema político centralizado permitió la construcción de amplios complejos de terrazas y de canales de riego. El consiguiente crecimiento demográfico y económico convirtió progresivamente a los cuzcos en un poder hegemónico en la región (Bauer, 1996; Covey 2006). El quechua, que había fungido de *lingua franca* durante el Horizonte Medio y se había vuelto segunda lengua en el alto valle de Cuzco, habría sido también el idioma a través del cual los cuzcos tejieron la red de alianzas regionales que dio origen a su Estado. Habría actuado como factor unificador entre los distintos grupos aliados, cuyos miembros masculinos y adultos se llamaban a sí mismos «incas», un término de origen quechua (cf. cap. 4, INKA, en este volumen). El quechua renació entonces como lengua de Estado y conoció su segunda expansión, la que dio origen al conjunto dialectal hoy llamado QII.

Un escenario para la convergencia quechua-aimara

35 Cualquier hipótesis acerca del origen geográfico y la difusión histórica del quechua necesariamente debe incluir el tratamiento de los mismos problemas en cuanto al aimara, pues estas dos familias lingüísticas tuvieron una historia de contactos intensos en varias etapas de su historia. La investigación identificó un momento de convergencia inicial durante el cual el idioma que devendría en el protoaimara incorporó masivamente préstamos léxicos del quechua (Adelaar, 1986; Emlen, 2017), lo que implica que las dos protolenguas tuvieron territorios contiguos. Esta importante conclusión en cuanto a la direccionalidad de los préstamos léxicos probablemente deba extenderse también a las dimensiones fonológica y morfosintáctica de ambas lenguas: el protoquechua sería el que reestructuró al pre-protoaimara, es decir, al ancestro del aimara previo a su contacto con el quechua (tomo de Emlen, 2017, el concepto de pre-protolengua). A favor de la hipótesis inversa, se ha señalado el uso, en el verbo quechua, de combinaciones de morfemas para expresar las relaciones interpersonales (‘yo a ti’, ‘él a ti’, ‘él a mí’, etc.), donde el aimara recurre a formas sintéticas, que delatarían una remodelación gramatical del protoquechua por el aimara (Muysken, 2012; Adelaar, 2010: 242; 2012: 402). Como lo señalan Nicholas Emlen y Johannes Dellert (2020), la misma observación podría utilizarse

para sostener lo contrario. Existen más bien indicios, en formas fosilizadas, de que el pre-protoaimara tuvo una estructura sintáctica diferente a la del aimara. Un ejemplo de ello lo ofrecen algunos elementos del sistema de numeración de esta lengua, como *paqallqu* 'siete' (etimológicamente 'dos-cinco') y *kimsaqallqu* 'ocho' ('tres-cinco'), donde la adición se expresa mediante una anteposición, mientras que en quechua y en las variedades actuales del aimara el mismo dispositivo expresa multiplicación.

36 Gracias a la documentación histórica sabemos que, en el siglo XVI, el aimara era hablado desde la provincia limeña de Canta hasta el sur de la actual Bolivia (Hardman, 1966: 15; Torero, 2002: 110). Considerando lo expuesto hasta aquí, es decir, que el protoquechua ocupaba el valle de Ayacucho, la convergencia entre las dos protolenguas tuvo que producirse allí o cerca de allí. Formularemos la hipótesis según la cual el espacio del protoaimara fue las punas cercanas a la cuenca del río Huarpa (¿las actuales provincias de Cangallo, Vilcashuamán, Víctor Fajardo y Sucre?). En efecto, la implantación geográfica del aimara en el siglo XVI coincidía en gran parte con dicho piso ecológico, como sigue ocurriendo hoy en algunas regiones sureñas, como, por ejemplo, el norte del departamento de La Paz, donde la línea divisoria entre quechua y aimara corresponde exactamente al límite entre las zonas templada y fría. Ello no significa, por supuesto, que los hablantes del pre-protoaimara hayan ignorado la agricultura de clima templado, ni que los hablantes del pre-protoquechua —el quechua anterior a su contacto con el aimara— hayan desconocido la explotación agrícola y ganadera del piso de puna, muy al contrario, como lo demostraron Nicholas Emlen y Willem Adelaar (2017). Sin embargo, como suele suceder en los Andes, los hablantes de cada una de estas pre-protolenguas parecen haber estado especializados en la explotación de un piso ecológico en particular. Por otra parte, los hablantes del pre-protoquechua habrían estado más familiarizados con los cultivos tropicales, debajo de los 1600 m s. n. m., que los hablantes del aimara (Emlen & Adelaar, 2017: 42-43), lo que corroboraría la hipótesis que ubica el pre-protoquechua en el valle de Ayacucho, cercano a las vertientes cálidas de los Andes, y el pre-protoaimara en una zona más alta y menos próxima a la zona tropical.

37 La arqueología, por su parte, ha mostrado que la cultura Huarpa no se extendió a las punas cercanas al valle de Ayacucho, donde se hallan evidencias materiales que difieren de los rasgos principales de Huarpa (Zapata Velasco *et al.*, eds., 2008: 59). Ello no debe sorprender. Tradicionalmente en los Andes, el cultivo del maíz y el pastoreo son practicados por grupos distintos, pues estas actividades implican tareas que se superponen en el tiempo, a la vez que están separadas en el espacio (Parsons et al., 2000: 79). La arqueología observa que, durante el período Intermedio Temprano, es decir, en la primera mitad del primer milenio d. C., los habitantes de las punas de Ayacucho se dedicaban al cultivo de tubérculos y a la ganadería y que parecen haber cumplido una función especializada para los habitantes del valle: la movilidad y el transporte (Parsons et al., 2000: 60-61). Esta colaboración fue el principal factor del desarrollo económico y demográfico de estas comunidades de puna. En efecto, en general, en las alturas centroandinas, la agricultura (papa, oca, olluco, mashua, quinua) es precaria, debido a los riesgos de helada, lo que obliga a los hombres de la puna a buscar periódicamente el sustento fuera de su hogar. Abundan los testimonios

etnográficos que los describen bajando a las quebradas durante la temporada seca para ayudar a la cosecha y el transporte del maíz hacia las trojes o para ofrecer sus productos (lana, cuero, sebo, charqui, chuño, oca seca, etc.) a cambio de maíz u otros alimentos de las zonas templadas, aportando también su capacidad de abonar las tierras con los excrementos de sus llamas. La articulación económica de estos dos pisos ecológicos fue la clave del poderío agrícola de Huari, como lo fue más tarde para Cuzco, igualmente situado en la unión entre zonas pastorales y agrícolas mayores. Solo gracias a esta sinergía entre *qichwa runakuna* (‘gente de la quebrada’) y *sallqa runakuna* o *puna runakuna* (‘gente de la puna’ en quechua ayacuchano y cuzqueño, respectivamente) el sur de los Andes Centrales pudo competir, a partir del Horizonte Medio, con la costa norte en cuanto a desarrollo económico, demográfico, político y cultural.

38 Como lo señaló Willem Adelaar (2010: 242), este panorama de estrecha y masiva cooperación entre dos sociedades separadas constituye un buen escenario para explicar una convergencia idiomática. Los miembros masculinos de las comunidades de altura próximas al valle de Ayacucho, hablantes del pre-protoaimara, habrían aprendido el quechua durante sus estadías anuales en el valle, donde ayudaban con sus llamas en el transporte de las cosechas y realizaban intercambios. Las mujeres, que no solían hacer estos viajes, no tenían la oportunidad de adquirir el quechua, asegurando la perpetuación de la lengua propia, en algunas partes hasta el siglo XVI (Itier, 2016a: 311-314). El bilingüismo multisecular de la población masculina de las comunidades de altura habría suscitado sustanciales préstamos estructurales, como se observó en otros casos semejantes (Thomason & Kaufman, 1988*:* 48). De ese modo, el pre-protoaimara habría experimentado una profunda remodelación, bajo el influjo del quechua, que evoca en sus efectos lingüísticos la influencia que el turco ejerció, en circunstancias parecidas, sobre las variedades griegas de Capadocia y del Ponto durante la época otomana (Dawkins, 1916).

39 Un resultado de este proceso es que el vocabulario aimara de la producción en la ecología quechua es en gran parte compartido con el quechua. Cuando es posible establecer la dirección de los préstamos, ese vocabulario resulta ser de origen quechua, como lo ejemplifican los términos **qićhwa* ‘valle templado’ (→ aimara sureño *qhirwa* ‘montaña’) y **chuqllu* ‘mazorca de maíz fresco’ (→ protoaimara **tunqu* ‘maíz’, un cambio semántico lógico si pensamos que el choclo es la forma que toma el maíz cuando los *sallqa runakuna* bajan a las quebradas). Significativamente, esta comunidad léxica es mucho menor en el ámbito de lo pastoril, donde el aimara retiene un léxico esencialmente pre-protoaimara (Emlen, 2017: 38).

40 Los préstamos del quechua alcanzaron campos de vocabulario tan fundamentales como la numeración. Mientras que el pre-protoaimara tenía un sistema numeral de base cinco (cuyos componentes conocidos devinieron en **maya* ‘uno’, **paya* ‘dos’, **pushi* ‘cuatro’, **qallqu* ‘cinco’), el protoaimara desarrolló un sistema decimal sobre el modelo del quechua y se prestó de esta lengua los números **kimsa* ‘tres’, **pichqa* ‘cinco’, **suqta* ‘seis’ y **ćhunka* ‘diez’. Es un indicio de que las actividades económicas desempeñaron un papel esencial en las interacciones que dieron lugar a la convergencia inicial.

41 Al comenzar el Horizonte Medio o tal vez antes, el rol estratégico anteriormente adquirido por los pastores próximos a la cuenca de Ayacucho debió ser decisivo para que el aimara se convirtiera en el idioma vehicular de los caravaneros en un área muy vasta que con el tiempo alcanzaría la cuenca del lago Titicaca y el altiplano meridional.

Los intercambios caravaneros y la difusión del aimara

42 La intensificación de los intercambios a larga distancia debió implicar la difusión de un idioma de comunicación supralocal que no pudo ser sino el aimara, dada la distribución geográfica de esta lengua en el siglo XVI. Lo que sabemos de las modalidades de estos intercambios, a través de las fuentes históricas y de la etnografía, ofrece un contexto muy plausible para ese proceso de expansión lingüística.

43 Hasta una época reciente, durante la temporada seca, caravanas de llameros salían cada año de sus pueblos por varias semanas, e incluso varios meses, con el objetivo de obtener los bienes que no producían. Por lo menos en el altiplano, las caravanas del siglo XVI podían tener hasta 1000 o 2000 llamas (Browman, 1974: 193). Los viajeros eran todos varones y los adultos iban acompañados de jóvenes adolescentes para que estos adquiriesen los conocimientos relativos a estos desplazamientos, incluyendo el aprendizaje del idioma en que se realizaban los intercambios. Realizaban giras a lo largo de ejes tanto horizontales como verticales para obtener en un lugar los bienes que trocarían en otro (Núñez & Dillehay, 1979). Esta «movilidad giratoria», como la denominaron Lautaro Núñez y Tom Dillehay, no se orientaba hacia mercados anónimos, sino que los intercambios se practicaban a través de vínculos personales. En cada pueblo, un grupo de caravaneros tenía relaciones establecidas con una familia, que lo recibía y tenía corrales para sus animales (Browman, 1974: 194). Estas relaciones solían mantenerse a través de varias generaciones, pues los socios se conocían desde niños y adquirían obligaciones mutuas (Tripcevich, 2016: 223). Al mismo tiempo, los matrimonios entre las partes se consideraban indeseables, de modo que los grupos intercambiadores permanecían socialmente separados (Núñez & Dillehay, 1979: 25). Son circunstancias que implican la existencia de una misma lengua de comunicación entre las dos partes.

44 Durante el período Intermedio Temprano, la formación de grandes sociedades estatales en la costa (Moche, Lima, Nazca) y tal vez de proto-Estados en la sierra (Cajamarca, Huamachuco y Huarpa) tuvo por consecuencia un importante incremento del flujo caravanero (Núñez & Dillehay, 1979: 5; MacNeish *et al.*, 1975: 52). Hacia mediados del primer milenio de nuestra era, estos intercambios se intensificaron y la circulación de objetos exóticos alcanzó una amplitud e intensidad nunca antes conocidas, como se observa en la colonia huari de Jincamocco (Schreiber, 1992: 252). Las sociedades pastoriles sureñas se convirtieron en conectores de los grandes centros agrícolas dentro de un vasto triángulo cuyas puntas eran la costa central y sur-central del Perú (Lima-Nazca), el valle de Ayacucho y la cuenca del lago Titicaca (Núñez & Dillehay, 1979: 64-65). Las sociedades serranas del período Intermedio Tardío, a partir del siglo XI, no fueron menos móviles que sus antecesoras, pues, tanto en la sierra central como en el altiplano, las sequías propias de esa época favorecieron la estrategia pastoril y la extraversión de las economías de altura (Nielsen & Maryañski, 2018: 482).

45 Martha Hardman (1985) ya había formulado la hipótesis según la cual el aimara fue la lengua vehicular del Horizonte Medio en el sur del Perú actual y en Bolivia. Bill Sillar (2012) ha retomado esta propuesta, que consideramos altamente probable. En un contexto de gran fragmentación lingüística, se habría impuesto la necesidad de una lengua común entre los caravaneros y sus «clientes». La puna se habría convertido entonces en un mar, es decir, en un espacio de tránsito y de contacto que tenía su *lingua franca*, al igual que el Mediterráneo en la Edad Media y la época moderna con el idioma que llevaba precisamente ese nombre. Idioma de la primera globalización andina, el aimara habría alcanzado entonces Tiahuanaco, imponiéndose para la comunicación interétnica dentro de la esfera tiahuanacota. Tiahuanaco, que inició su fase expansiva al mismo tiempo que Huari, no parece haber sido un imperio, sino el eje centralizado del tráfico altiplánico (Núñez & Dillehay, 1979: 54). La ciudad era un gran centro de intercambios que surgió de la convergencia geográfica de múltiples giros de caravanas y operó, probablemente a través de ferias, como nexo económico y religioso entre diferentes regiones agroganaderas (Núñez & Dillehay, 1979: 78; Blom, 2005: 18; Janusek, 2008: 160). Sin ser el idioma propio de los habitantes de Tiahuanaco, el cual quizás fue el puquina (Torero, 1975: 250), el aimara se volvió el principal beneficiario de la pujanza de dicho centro. El dominio que adquirió el aimara en el altiplano se debió sin duda, además, a que la crianza de rebaños y su empleo en el transporte de bienes y recursos no estuvieron bajo el control del Estado tiahuanacota (Segura, 2019: 359). Tiahuanaco también tuvo colonias, aunque en menor número que Huari, pero estas no parecen haber hecho un uso político, bajo la forma de dones o de pagos, de sus excedentes agrícolas y de los objetos que fabricaban. Fueron económicamente mucho más cerradas sobre sí mismas que sus homólogas ayacuchanas (Segura, 2019: 369), lo que explicaría que el puquina, si este fue el idioma de Tiahuanaco, no alcanzó la misma difusión que el quechua durante el Horizonte Medio.

46 La aimarización de las zonas de altura debió ser favorecida por las transformaciones sociales y económicas drásticas que afectaron a las regiones que entraron en la órbita de Tiahuanaco. Una investigación arqueológica sobre la cuenca alta del río Locumba, en el departamento peruano de Moquegua, ha mostrado que, al iniciarse el Horizonte Medio, hacia el 500 d. C., los habitantes de la zona abandonaron los pueblos nucleados que ocupaban hasta entonces y se dispersaron en estancias —un patrón de asentamiento que caracterizará las zonas de puna hasta el final de la época prehispánica e incluso hasta hoy—, donde intensificaron su producción de lana de alpaca para la «exportación», lo que debió tener un costo elevado en términos de cohesión comunal (Vining, 2016: 90). Dentro de tal contexto es muy plausible que el idioma que adquirieron para relacionarse con el exterior, es decir, el aimara, terminó reemplazando el suyo propio en un plazo no muy extenso. De hecho, las fuentes históricas no atestiguan, para el siglo XVI, la presencia de otro idioma que el aimara en esa región.

47 Los dos grandes centros económicos de las tierras altas, Huari y Tiahuanaco, no lograron absorber política, social y económicamente la totalidad de los territorios en los cuales se hicieron presentes. La puna siguió siendo para ellos una periferia que los abastecía de animales de transporte, de lana, de abono y de mano de obra estacional. Sin embargo, el

Horizonte Medio articuló dos tipos de espacio con propiedades complementarias, el de la agricultura de riego y el del pastoralismo y la agricultura de secano. En el sur del Perú, el quechua fue el idioma del primero de estos espacios y el puquina lo habría sido también dentro de la esfera tiahuanacota. El aimara, por su parte, se difundió por las zonas poco agrícolas que constituían la periferia sureña de Huari y de Tiahuanaco. Las frecuentes sequías que se sucedieron en el altiplano a partir del 1150 favorecieron el pastoralismo a expensas de la agricultura (Arkush, 2011: 26-27), acentuando la extraversión de las sociedades locales y, en muchos casos, consumando el reemplazo de sus lenguas propias por el aimara. La impronta que esta lengua dejó en el quechua cuzqueño se remonta tal vez a esa época y sería en este caso superestratística.

La difusión del quechua por la sierra central

48 La sierra sur del Perú fue el territorio más afín a la reproducción de la experiencia ecológica ayacuchana (Segura, 2019: 319). En el centro, el alto valle del Mantaro también fue estrechamente incorporado a la esfera huari. Durante el siglo VI, el sur del valle fue conquistado por los ayacuchanos, quienes reubicaron en asentamientos de agricultores de maíz a una población local hasta entonces sobre todo pastoral y cultivadora de tubérculos (Browman, 1976: 474; 2008: 166; Segura, 2019: 311). Los habitantes del valle experimentaron una verdadera conversión económica, política y cultural. Adoptaron un sistema productivo más eficiente que el anterior, importaron el modelo sociopolítico jerarquizado huari y su cerámica se convirtió en una imitación de la de Ayacucho (Browman, 1974: 190; 1976: 466, 472, 474). Los huaris establecieron su sede en Huarihuillca, en la parte sur del valle del Mantaro. La población local terminó identificándose con el legado huari hasta el punto de que los huancas del siglo XVI consideraban Huarihuillca como el lugar de emergencia de sus ancestros. La conversión cultural que la población del valle experimentó parece haber tenido motivaciones económicas. En vísperas del Horizonte Medio, dicha población había alcanzado el límite del potencial de explotación pastoral de la zona, lo que habría suscitado una crisis demográfica que la hizo receptiva al modelo ayacuchano (Browman, 1974: 190, 195; 1976: 472-474). Huari, por su parte, habría tenido necesidad de la producción agrícola del valle del Mantaro para mantener su capital sobredimensionada. Los futuros huancas se habrían convertido entonces en un importante soporte logístico para Huari (Browman, 1976: 474). Este cambio voluntario de organización económica, política y cultural constituye un excelente escenario para explicar la adquisición, por los habitantes del valle del Mantaro, del idioma de Huari, imprimiéndole quizá algunos de los hábitos propios de su lengua anterior, como el cambio fónico */r/ → [l].

49 Más al noroeste, en cambio, el impacto de Huari fue diferente. No se encontraron allí infraestructuras hidráulicas y agrarias de magnitud comparable a las que sustentan las colonias meridionales (Segura, 2019: 311). Es más, en amplias zonas de la sierra central, como, por ejemplo, en Tarma y Chinchaycocha, hoy territorio del quechua yaru (según la denominación de Torero), no se conocen huellas de arquitectura ni de cerámica huari. Más al norte, en la región de Huamachuco, los huaris construyeron el enorme centro de Viracochapampa, pero lo abandonaron pronto, hacia el 700 d. C. La difusión del quechua

en el centro y centro-norte del Perú, por consiguiente, no puede explicarse por una estrecha y larga cooperación laboral con los colonos huaris, contrariamente a lo que sucedió en Cuzco o en el valle del Sondondo.

50 La presencia del quechua en la sierra central y norcentral parece estar vinculada, más bien, con los llamados «llacuaces», es decir, los grupos que poblaban el amplio conjunto de punas que se extendía entre Jauja y Cajamarca. Las fuentes atestiguan la presencia de llacuaces en todas las provincias de ese espacio: Yauyos, Huarochirí, Checras, Chancay, Cajatambo, Huánuco, Huaylas e incluso Cajamarca y Piura (para esta última zona, cf. Espinoza Soriano, 2004: 139-140). Los llacuaces eran grupos de pastores y cultivadores de secano que, por lo menos según las tradiciones recogidas por los españoles en la provincia de Cajatambo, se habían expandido por la sierra central y norcentral del Perú a partir de la meseta de Bombón en una época anterior al imperio inca. Su nombre era una metáfora. El término *llakwash* designa en propio la Puya Raimondi o la savia del mismo (Parker & Chávez, 1976: 92). Esta planta arbórea es el vegetal más llamativo de las punas del Perú central, pues puede alcanzar los doce metros de altura y su ámbito privilegiado son las zonas de vientos fríos y suelos pedregosos con poco humus. Se caracteriza por sus grandes capacidades de dispersión y su escaso arraigo territorial, pues cuando llega a su madurez produce miles de flores y varios millones de semillas que el viento esparce mientras que la planta se seca y muere. El *llakwash* simboliza muy bien a los pastores del Perú central que, según las tradiciones locales, habrían vagado por las punas antes de conquistar territorios agrícolas y establecer relaciones simbióticas con sus primeros habitantes. Hasta hoy, los quechuahablantes del valle del Mantaro y de Pacaraos, en el alto valle del río Chancay, se refieren a los habitantes de la puna mediante el término *llakwash* o *laqwash*, respectivamente (Cerrón-Palomino, 1976: 81; Adelaar, 1982: 46). En ambos casos, «llacuaz» constituye un exónimo atribuido a la gente de la puna por los habitantes de las zonas templadas.

51 Hasta donde sabemos, los llacuaces eran quechuahablantes. Cuando la conocemos, su antroponimia pertenece enteramente a esa lengua y es bastante homogénea, por lo menos desde Cajatambo hasta Cajamarca (para esta última zona, cf. Rostworowski & Remy, 1992, t. II: 163 y ss., 198, 240, 374). En varios lugares, el glotónimo local del quechua asocia esta lengua con los llacuaces: en Corongo, en el norte del departamento de Áncash, el quechua es llamado *llakwash* por sus hablantes (Hintz, 2000: 24), al igual que en Chachapoyas y Lamas (Doherty Vonah et al., 2007: 115; Taylor, 2006: 56). Es un indicio de que los llacuaces fueron los introductores del quechua en el norte del Perú. En un caso, por lo menos, el de la provincia de Cajatambo, sabemos que realmente sucedió así, pues las poblaciones de agricultores de quebrada tenían por «lengua materna» un idioma costeño y adquirieron el quechua a través de su convivencia con los llacuaces (Duviols, 2003: 327, 496). Los llacuaces de Huarochirí y Yauyos también tenían por lengua propia una variedad de quechua central (Taylor, 2000: 124).

52 Una posible correlación arqueológica de las migraciones llacuaces sería la cerámica conocida como «Akillpo», que, durante el período Intermedio Tardío, se difundió por toda

la sierra central en asociación con grupos de pastores, coincidiendo con el área de distribución de comunidades llacuaces históricamente documentadas (Lane, 2010a: 187).

53 Encontramos muy plausible la hipótesis, formulada por Kevin Lane, según la cual, durante el Horizonte Medio, el quechua se convirtió en *lingua franca* de los intercambios a larga distancia en las punas del Perú central y septentrional, exactamente como lo hizo el aimara en el sur durante el mismo período (Lane, 2010a: 189-190). Si no triunfó en esas regiones un idioma local, contrariamente a lo que sucedió con el aimara en Ayacucho, fue tal vez porque el centro del Perú no ofrece extensiones de puna lo suficientemente amplias como para sustentar la existencia de una lengua comercial propia.

54 ¿Cómo los llacuaces habrían aprendido el quechua? El quechua yaru (noroeste de Junín, Pasco, sur de Huánuco y Lima) y el huanca (valle del Mantaro) parecen constituir una unidad histórica (Cerrón-Palomino, 1989: 80-84; 1987: 234-236; Adelaar, 2013: 61-62). El primero podría resultar de un aprendizaje de un estado arcaico del segundo, debido a la profunda extraversión de la economía de la planicie de Chinchaycocha, como ya lo subrayaba una descripción hecha en 1613 según la cual «[s]iembrase poco della [= de la extensión de la provincia] y assi no es bastante sustento para los naturales y para tenerlos uan a las prouincias comarcanas por comidas a trueque de lanas y carneros de la tierra y a otras cosas y assi se proueen para su año» (Duviols, 1974-1976: 279). El aprendizaje del quechua por los chinchaycochanos, que se habría llevado a cabo en el alto valle del Mantaro, habría sido tanto más efectivo cuanto que se realizaba a través de relaciones personales que implicaban que los pastores fueran recibidos en casa de sus socios del valle, como sucedía todavía en la misma zona a mediados del siglo XX (Fonseca Martell, 1973: 109). La escasa evidencia de objetos o de una influencia huari en las zonas altas de Junín, Pasco y Huánuco (Lau, 2010: 145; 2012a: 28) no se opone a esta hipótesis, pues sus habitantes eran transportistas e intermediarios, no consumidores de bienes de prestigio internacional. Paradójicamente, la integración de los pastores a la esfera huari habría sido más estrecha que la de los agricultores del alto valle de Cuzco, pues las innovaciones de sus variedades del quechua son menos numerosas y radicales que las del cuzqueño. De hecho, contrariamente a los incas, los llacuaces no conservaron su lengua propia hasta el siglo XVI. Su bilingüismo debió ser menos prolongado, con un impacto estructural menos profundo de sus lenguas propias sobre el idioma aprendido. De modo general, debido a su fuerte extraversión económica, las sociedades de puna parecen haber adquirido una nueva lengua con mayor facilidad y plenitud —el quechua en el centro y el aimara en el sur— que sociedades agrícolas como las del alto valle de Cuzco o de Cabanaconde, que conservaron sus «lenguas particulares» hasta los tiempos históricos.

55 Más al noroeste del área yaru, el quechua huayla se presenta como especialmente dialectalizado, como lo observa Torero (2002: 77), prueba de su muy antigua implantación en la zona, que también podemos atribuir con plausibilidad al Horizonte Medio. La variedad huayla no parece explicarse, en su formación, a partir del yaru, sino que constituye una ramificación aparte del QI. ¿Cómo llegó el quechua a esa zona? Pese

a que no se han encontrado pruebas concluyentes de una conquista militar del Callejón de Huaylas por los ayacuchanos ni de un control de estos sobre la región, el impacto cultural de Huari fue mucho más importante en dicho valle que en cualquier otra zona del Perú norcentral. Al igual que en otras partes de los Andes, el Horizonte Medio significó un importante incremento de la demanda de bienes exóticos de parte de la población huaylina y de la Cordillera Negra, lo que generó una fuerte intensificación de los intercambios a larga distancia (Lau, 2012b: 176). Los asentamientos huaris de Oncopampa y Huillcahuaín, en el Callejón de Huaylas, constituyen nodos estratégicamente ubicados en importantes rutas de intercambio en las que circulaban metales, obsidiana, cerámica decorada, textiles, turquesa y espóndilos (Lau, 2012b: 169; Segura, 2019: 332). Estos establecimientos parecen haber funcionado como pequeñas colonias ayacuchanas cuya principal función era el control de la circulación de bienes procedentes de múltiples lugares del Perú (Lau, 2012b: 170). Alrededor de ellas, el Callejón de Huaylas habría estado fragmentado en pequeñas sociedades en competición que miraban fuera de sus espacios propios en cuanto a marcas de distinción para las élites, sobre todo al menos en sus prácticas funerarias y de comensalidad y entierros (Isbell, 2012: 236; Lau, 2012a: 32). Significativamente, los materiales ayacuchanos se encuentran sobre todo en los centros ceremoniales locales, lo que sugiere que sus primeros consumidores fueron las élites no huaris (Lau, 2010: 144-145). A partir del 800 d. C., «los símbolos huaris se propagaron entre la población del común y fueron integrados en los decorados de los objetos locales» (Lau, 2012a: 32). Esta influencia pudo implicar algún conocimiento del quechua de parte de ciertos sectores de la población local, pero no explica que el arraigo de esta lengua haya sido tan profundo como para reemplazar completamente los idiomas locales.

56 El afianzamiento del quechua en el Callejón de Huaylas y sus alrededores podría deberse a la profunda transformación que las organizaciones económicas locales experimentaron durante el Horizonte Medio. Por lo menos en la Cordillera Negra, la población se estableció sobre elevaciones situadas en la puna o la puna baja, más que en la ecología *qichwa*, creando numerosos bofedales artificiales. Ello no refleja una retracción de la agricultura de zona templada, sino, al contrario, un esfuerzo por intensificarla mediante la producción de grandes cantidades de fertilizantes animales, el incremento de las capacidades de transporte animal de las cosechas hacia los graneros y la construcción de represas para incrementar la capacidad de retención de las lagunas (Lane, 2010a: 184-185; 2010b: 14). Este modelo socioeconómico, que apareaba puna y *qichwa* en comunidades probablemente diferentes, parece haber sido importado de Huari, y el aprendizaje del quechua bien pudo formar parte de la conversión tecnológica y sociocultural que se produjo entonces en el Callejón de Huaylas y que no observamos en el mismo grado en el alto valle de Cuzco.

57 Durante el Horizonte Medio, los agricultores fueron los que ocuparon el estrato socioeconómico más importante al interior de estas comunidades complementarias (Lane, 2010a: 185), pero con el colapso de Huari y el enfriamiento climático del siglo XIV, que afectó más la agricultura que la ganadería, los pastores quedaron económica y políticamente favorecidos (Lane & Grant, 2016: 152). Esto explicaría que el quechua

prosiguió, bajo el nombre de «llacuaz», su expansión vehicular hacia el norte del Perú, a medida que los pastores de puna iban integrando económicamente, mediante el comercio giratorio, las regiones que se extendían desde Cajamarca hasta Chachapoyas y la sierra de Piura.

Quechua I y quechua II

58 Desde un punto de vista lingüístico, coincidimos con Willem Adelaar (2013) en que el concepto de «quechua I» debe mantenerse como agrupación genética. En efecto, con respecto al protoquechua, los dialectos centrales comparten una serie de innovaciones conjuntivas que demuestran su ascendencia común frente a las variedades procedentes del cuzqueño. La primera es fonológica: si bien es probable que el protoquechua conoció el alargamiento vocálico en un estado incipiente (en particular, como consecuencia de la asimilación de /y/ entre dos /a/: */aya/ > [ā]), la oposición de cantidad vocálica solo se desarrolló en las variedades centrales. Las otras innovaciones de la rama QI son morfológicas:

1. El alargamiento vocálico como marca de la 1ª p. actora y poseedora (p. ej., pre-protoquechua **puri-ya* 'camino' > protoquechua **purí-y* > quechua central *purī*; **uma-ya* 'mi cabeza' > **umá-y* > *umā*), con excepción del quechua de Pacaraos, un dialecto lateral que conserva el estado intermedio *puríy* y *umáy*;
2. la marca *-mā-* de la 1ª p. verbal objeto, producto de la amalgama de **-mu-* ('hacia acá') y **-wa-* (1ª p. obj.);
3. el reemplazo del sufijo locativo protoquechua **-pi* por la forma **-ćhaw* ('centro'), tal vez como una manera de resolver la ambigüedad surgida entre el ablativo **-piq* y el locativo cuando /q/ empezó a convertirse en alargamiento vocálico en los morfemas gramaticales;
4. la formación de un pasado no experimentado a partir del sufijo de aspecto extraverbal ***-ñaq**.

59 A manera de hipótesis —difícilmente verificable— planteamos que estas innovaciones se desarrollaron en el área nuclear misma del quechua, es decir, en el valle de Ayacucho, en la época en que Huari consolidó su presencia en los Andes centrales y norcentrales. Ello implicaría situar estos cambios lingüísticos y este afianzamiento político-económico en un momento un poco posterior a la implantación ayacuchana en Cuzco, pues el protoquechua II no presenta estas innovaciones. Precisamente existen evidencias arqueológicas de que la implantación huari en la región de Cuzco fue particularmente precoz (Glowacki & McEwan, 2001).

60 El significado de la clasificación QI/QII, sin embargo, debe relativizarse. Hemos visto que en vísperas de la expansión inca el espacio quechua surperuano se presentaba como una constelación de hablas muy poco documentadas, pero que tal vez experimentaron innovaciones tan radicales como la cuzqueña, iniciando posibles QIII, QIV, etc., que nunca se difundieron, pues sus hablantes no tuvieron el éxito político y demográfico de los incas. Gracias a la expansión cuzqueña, el QII difundió sus rasgos más característicos en ciertas zonas más que en otras. En algunas regiones, como la provincia de Yauyos o el

norte del Perú, los rasgos «huaris» (QI) e «incas» (QII) se combinaron de modo tan equilibrado que las variedades locales escapan hoy por completo a la clasificación binaria de Torero (Itier, 2016a; 2021a). En otras, como Ecuador o Ayacucho, la impronta cuzqueña fue tan profunda que dejó poco visible la base QI de las variedades locales (Itier, 2016a; 2021a). Desde un punto de vista estrictamente genético, el ecuatoriano y el ayacuchano son variedades inclasificables. Por eso, al igual que Beresford-Jones & Heggarty (2010), Pearce & Heggarty (2011) y Heggarty (en prensa), pensamos que el valor de la clasificación QI/QII para la reconstrucción de la historia remota del quechua es, por así decirlo, nulo.

Los factores de la expansión de las lenguas

61 La hipótesis tradicional acerca de la difusión del quechua, la que elaboró Alfredo Torero, supone que los idiomas se propagan como manchas de aceite, mediante contactos culturales de proximidad dentro de una geografía abstracta, traspasando fácilmente diferencias ambientales tan marcadas como la que existe, en los Andes, entre costa y sierra. Lo que se conoce de otros procesos de difusión lingüística en otras partes del mundo no confirma este postulado. La expansión de las lenguas es la expansión geográfica de sistemas productivos y culturales que van asimilando nuevas personas y grupos a sí mismos. La hipótesis que formulamos en este capítulo preliminar se enmarca dentro del principio teórico que acabamos de enunciar: la primera difusión del quechua corresponde a la expansión colonial huari y a la integración de nuevas poblaciones a su esfera económico-cultural. Los cuzcos fueron algunas de ellas, probablemente en calidad de socios en las labores agrícolas y constructivas. Los huancas experimentaron una integración más fuerte y directa aún, mientras que los huaylas reorganizaron en profundidad su economía y sus patrones culturales sin incorporarse a la esfera política huari. Los llacuaces de Junín y Pasco, hablantes del quechua yaru, también participaron de la dinámica del Horizonte Medio, aunque de modo distinto a los cuzcos, los huancas y los huaylas, pues adoptaron un sistema económico extravertido, basado en los intercambios a larga distancia. Esta última dinámica fue también la que condujo, en el sur, a la expansión del aimara como idioma comercial. En la cuenca del lago Titicaca y en el altiplano meridional, Tiahuanaco actuó como un relevo para sostener esta difusión.

62 En todos estos procesos, las condiciones ecológicas desempeñan un papel clave. El quechua se propaga hacia los valles propicios a la reproducción del modelo productivo huari, mientras que el aimara, en el sur, y las variedades llacuaces del quechua, en el centro-norte y el norte del Perú, se difunden conforme las comunidades de puna se convierten a una economía «exportadora» y de intercambios «internacionales», disolviéndose en parte en ella. Hacia el norte, la implantación del idioma de los llacuaces termina con los Andes de puna y, por la misma razón, el aimara encuentra su límite meridional en Lípez y Atacama.

63 La historia de los procesos de difusión idiomática ofrece muchos ejemplos de este tipo de correlaciones geolingüísticas. En el siglo VII, los árabes invadieron los imperios romano y persa despoblados por la peste justiniana y establecieron sus centros de poder (Damasco, Fustat, Kufa, etc.) al borde del desierto donde tenían una superioridad

adaptativa. Los territorios montañosos que empiezan con el Tauro, hacia el noroeste, y la meseta iraní, hacia el este, marcaron el límite de su implantación duradera y de la difusión de su idioma. Asimismo, después del desastre de Manzikert (1071), los turcos colonizaron la meseta de Anatolia, que presentaba condiciones favorables al nomadismo, parecidas a las de Asia central, lo que acarreó una retracción de la economía agrícola y la difusión de la lengua turca a expensas del griego. Más o menos en la misma época, grupos de hablantes del tai procedentes del sur de China aprovecharon sus habilidades en materia de irrigación para colonizar exitosamente las llanuras de lo que hoy es Tailandia, cuya población asimilaron progresivamente, difundiendo su idioma a expensas del mon y del jemer. La difusión del quechua y del aimara es comparable a estos tres casos, pues se realiza dentro del marco de un determinado medio geográfico, donde acompaña la implantación de un nuevo sistema tecnocultural y económico, y se detiene en los límites de dicho espacio. La primera ola expansiva del quechua, la que corresponde al Horizonte Medio, se apoya además en el éxito guerrero de los huaris, como en el caso del árabe, el turco y el tai. Lo mismo volverá a suceder con la colonización mitmaica en el imperio inca (Itier, 2021a).

Le texte seul est utilisable sous licence Licence OpenEdition Books. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

1

APU

La sociedad como familia

p. 51-62

TEXTE INTÉGRAL

1 En la época inca, *apu* fue el principal título que se aplicaba a las autoridades de rango superior, tanto cacicales como cuzqueñas. Este uso se perpetuó en la época colonial, extendiéndose a los gobernantes españoles. ¿Cuál era su significado? ¿Qué connotaciones tenía y a qué experiencia de lo social remitía?

Usos actuales

'Mayor (en el orden generacional)'

2 Hasta donde hemos podido averiguar, solo los dialectos meridionales del quechua conocen el término *apu*. Su significado varía según las regiones. En el sur del Perú, desde Ayacucho hasta Puno, y en el norte de Bolivia, *apu* designa el cerro mayor de un macizo montañoso. Un habitante del pueblo de Coporaque, en el departamento de Arequipa, lo define como sigue: *apuqa qaqakunaq jefen, as machu qaqapunin; as hatun kaq pudirniyuq* 'el *apu* es el jefe de los cerros, es el cerro más grande' [lit. 'más viejo']; [pues] el más grande es el que tiene el poder' (Valderrama Fernández & Escalante Gutiérrez, 1997: 103; la traducción es nuestra). La misma persona señala que los demás cerros son calificados de *awki*, un término que en la actualidad parece no tener otro uso y significado en la variedad local, pero que significa 'padre' en aimara y, en el lenguaje sociopolítico inca, calificaba a los cuzcos menores de edad o de rango secundario (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón-Palomino, eds., 2015: 180; Garcilaso de la Vega, 1976 [1609], t. II: 168, lib. VIII, cap. VIII; Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 1052). Esta distinción entre dos categorías de divinidades-montañas se hace también en la región de Cuzco, con los mismos términos. Igualmente, en aimara, los cerros mayores son calificados de *achachila*(s), es decir, 'abuelitos', mientras que las montañas menores son, como en Cuzco y Arequipa, *awki*(s) ('padre(s)').

3 Esta jerarquía entre los cerros explica la existencia de numerosos binomios toponímicos en la geografía montañosa andina, en particular, en la región de Cuzco. Entre los más conocidos se encuentra el que forman el Apu Ausangate, divinidad tutelar de dicha región, y el Huayna Ausangate (*wayna* 'joven (varón)'), pico secundario de la misma cordillera. Aún más famosa es la pareja constituida por los cerros *Machu Pikchu* ('Bolo Viejo') y *Wayna Pikchu* ('Bolo Joven'), siendo el primero más bajo, corpulento y encorvado que el segundo, que es alto y esbelto. En este caso, *machu* 'viejo, anciano' reemplaza *apu*, más habitual en la toponimia, pues el referido binomio constituye un caso particular de inversión de altura entre cerro mayor (de edad) y cerro joven. Ello revela que el término *apu*, pese a que el testimonio coporaqueño ya citado lo definía como *as machu qaqa* 'el

cerro más viejo', no contiene la noción de ancianidad expresada por *machu*, sino simplemente la de precedencia generacional. Por eso se encuentra libre del matiz peyorativo siempre potencialmente presente en *machu*.

4 Por último, es importante notar que *apu* puede calificar a cerros de ambos sexos. *Apu Rasuwillka*, por ejemplo, que da su protección a los habitantes de la zona de Huanta, es una mujer (Del Pino, 2017: 242).

'Mayor (en fuerza o poder)'

5 Como se ha visto, la jerarquía de tamaño existente entre cerros de un mismo macizo se expresa en términos de anterioridad/posterioridad generacional: el más alto es considerado como de mayor edad, autoridad y poder. En otros contextos, sin embargo, *apu* expresa potencia independientemente de la noción de precedencia generacional. Esto se observa, por ejemplo, en un cuento de la provincia ayacuchana de Parinacochas, cuyo protagonista es un oso que, después de haber sido pegado por un mono enorme (*yayannin kusillu* 'el más grande de los monos'), se da cuenta de que *kaychá kay-kaypi allin apu*, traducido por el narrador y transcriptor, Salomón Velazco, como «este será aquí muy forzudo» (Lauriault, 1958: 93, foja 169). Este uso de *apu* forma parte de un grupo de empleos en el cual dicho término designa a las personas dotadas de poder, sea cual sea su edad y tamaño físico.

6 En esta acepción, *apu* sigue siendo un adjetivo y se asocia a menudo a *runa* 'persona'. En el Oriente ecuatoriano y norperuano (cuencas de los ríos Pastaza y Napo), donde *runa* ha restringido su significado al de 'indígena', el *apu runa* es la autoridad nativa, como se observa en esta frase extraída de una declaración emitida en 1972 por un congreso de pobladores quichuas de la cuenca del Napo peruano, que reclamaban el reconocimiento por el Estado de un sistema de autoridades propias y elegidas: *Munanchi shu ñukanchipa apu runata [...], ñukanchita allita rikungapa, kamachingapa* 'queremos una autoridad que sea nuestra [...], para que nos cuide y nos gobierne bien' (Mercier, 1979: 310; la traducción es nuestra). Mediante elipsis de *runa*, *apu* se usa también secundariamente como sustantivo para designar, siempre en las variedades quechuas de la selva, a los líderes indígenas, tanto mujeres como hombres. El significado de 'jefe' se encuentra asimismo en el quechua de Chachapoyas (Taylor, 2006: 24) y en el de Cochabamba (Herrero & Sánchez de Lozada, 1983: 13), aunque desconocemos los referentes precisos que tiene en dichas variedades.

7 Varios idiomas amazónicos que estuvieron en contacto con el quechua septentrional, como el shipibo, el chayahuita, el awajún y el achuar, adoptaron *apu* en ese sentido, sin duda junto con la institución misma de la jefatura, probablemente en tiempos de las misiones de Maynas. Es importante advertir que en awajún *ápu* significa también 'grande', aplicable, por ejemplo, a una casa, y que en achuar presenta la acepción de 'gordo, grueso, corpulento'. Ello sugiere que, tanto en estos idiomas como en un estado anterior del quechua septentrional, *apu* tenía también el significado de 'mayor (en tamaño)'. Ya observamos en la toponimia montañosa peruana esta correlación entre tamaño y anterioridad. El *apu runa* es literalmente un hombre grande.

8 Este uso político de *apu* se vuelve a encontrar en la subvariedad ayacuchana de Parinacochas, donde es adjetivo de *alkaldi* (< esp. alcalde) en la expresión *apu alkaldi* 'alcalde mayor', que designa al alcalde propiamente dicho, con respecto a otros responsables comunales de menor rango, como el *yaku alkaldi* ('alcalde del agua'), que supervisa la repartición del riego (Lauriault, 1957: 110).

9 Sin embargo, el uso más extendido de *apu* en la variedad ayacuchana es socioeconómico. Allí, *apu runa* se refiere a una persona rica y no remite a una autoridad instituida. Según el tipo de economía vigente a nivel local, el *apu runa* puede ser un comunero dueño de mucho ganado o un mestizo que maneja una riqueza comercial y monetaria. Aunque los diccionarios de dicha variedad suelen traducir *apu* por 'rico', el *apu runa* ayacuchano podría entenderse como una persona «principal», «mayor», «grande», esta vez en el orden económico.

10 En todos los casos examinados hasta ahora, *apu* funciona como un adjetivo restrictivo, es decir, permite distinguir un cerro, un mono, un alcalde o una persona del común de los individuos de su clase. En otros casos, sin embargo, *apu* funge como epíteto honorífico aplicable a entidades dotadas de una superioridad intrínseca. En el cantón de Cayambe, de la provincia ecuatoriana de Pichincha, la locución *apu padre* 'señor cura' es utilizada para referirse con respeto al cura del pueblo (Parsons, 1945: 210). *Apu* tiene la misma función en la expresión *Apu Intilláy* 'Señor Sol' que hemos recogido en la región de Huamanga (Gabriel Quispe, com. pers.). En la provincia cuzqueña de Canchis, *Apu Qhaqya* 'Señor Trueno' es una fórmula respetuosa para referirse a dicho fenómeno atmosférico (Ricard Lanata, 2004, anexo 3: 35). *Apu* es también el principal epíteto de Dios y de Jesucristo en todas las variedades del QII: *Apu Jesucristo* ('Señor Jesucristo'), *Apu Dios* ('Señor Dios'), *Apunchik* 'Nuestro Señor' (esta última palabra es usada aun en las variedades ecuatorianas, pese a que estas han perdido los sufijos posesivos). *Apu* no aparece, en cambio, en las traducciones del Nuevo Testamento al quechua central (huanca, huaylino-conchucano y yaru), ni a las variedades norperuanas de Lambayeque, Cajamarca y San Martín, que se formaron sobre la base de un quechua de tipo huaylino al que se superpuso una influencia sureña. La distribución geográfico- dialectal de *apu* coincide con el área de mayor impacto incaico del quechua cuzqueño (tercio sur del Perú, Collao y Ecuador). La relación histórica que dicho término tiene con el Estado inca se confirmará en la siguiente sección.

Usos antiguos

11 La documentación antigua relativa al quechua cuzqueño registra una mayor riqueza de usos de *apu* que cualquier variedad actual de la lengua. Veremos ahora que las fuentes nos permiten aprehender con mayor claridad la unidad semántica fundamental de ese término.

'Mayor (en el orden generacional)'

12 Como en el caso actual de los cerros, era muy común, en la antroponimia del siglo XVI, que *apu* adjetivara un patronímico para distinguir al mayor de dos parientes que llevaban el mismo nombre, en general, padre e hijo, o abuelo y nieto. En la época de la

conquista española, uno de los caciques principales de la provincia de Chachapoyas era <Guayna Chuillaxa> ('Chuillaxa el Joven'), hijo de <Apu Chuillaxa> ('Chuillaxa el Mayor') que ejerció el gobierno en la época de Huayna Cápac (Schjellerup, 2005: 587). En 1659, el difunto padre y antecesor de Matías Coyca, cacique principal de Andarapa, en la provincia de Andahuaylas, era conocido como <Apucorca> ('Corca el Mayor'; Hostnig *et al*., 2007, t. II: 481). En su *Grammatica* de 1560, Domingo de Santo Tomás explica así este sistema onomástico:

> Y si toma el nombre del padre o abuelo, ante que ellos mueran, añádese un término que lo distingue del padre o abuelo, vg: Guayna Anlaya, que es 'Anlaya el mancebo', etc. Guamara Tumbauca, que es 'Tumbauca el mochacho' (wamra 'muchacho') (Santo Tomás, 1994 [1560]: 122).

13 Esta forma de nombrar podría haber persistido en la región del Cuzco hasta principios del siglo XX, como lo sugiere la tragicomedia quechua *T'ikahina* (1934), de Nemesio Zúñiga Cazorla, entre cuyos protagonistas figuran Wayna Kutipa ('Cutipa el Joven') y su padre Apu Kutipa ('Cutipa el Mayor') (Itier, 1995).

14 Más aún que en la actualidad, los binomios y tríos de cerros abundaban en la onomástica geográfica antigua. A principios del siglo XVII, los habitantes del pueblo de Cayara, cerca de Vilcashuamán, tenían por montañas tutelares a <Apu Guamaco>, <Chaupi Guamaco> (*chawpi* 'medio') y <Huayna Guamaco> (Polia Meconi, 1999: 375). Como era de esperar, estas oposiciones intergeneracionales se hallan también en los nombres de las huacas, concreciones líticas de las divinidades de los cerros (Itier, 2021b). Según Cristóbal de Albornoz, en la provincia de los quichuas se encontraban <Aporimac>, que «era una piedra a manera de indio», y <Guainarimac>, «una piedra larga questava junto al camino real» (Duviols, 1967: 28). La primera de estas entidades dio su nombre al famoso río surperuano. En la provincia de Recuay, a principios del siglo XVII, el aillu Hichoc tenía por huacas a <Apu Yuric> y a su hijo <Huayna Yuric> (Duviols, 2003: 759). En la misma época, un poco más al sur, cerca a Cajacay, se adoraba al huaca <Apu Xillin> y a su hijo <Huayna Xillin> (Arriaga, 1999 [1621]: 102).

15 En la actualidad, tanto *apu* como *wayna* ('joven (varón)') son términos desconocidos en las variedades centrales de la lengua, fuera de los nombres propios de algunos cerros. Es probable que tampoco existían en dichos dialectos en el siglo XVI y que su presencia en la onomástica sagrada fue la consecuencia de la reorganización inca de la geografía administrativa y religiosa local, así como del origen cuzqueño del culto a las piedras huacas (Itier, 2021b). Esta influencia sureña es detectable en el nombre de <Apuhurco> (*apu urqu* 'cerro mayor') que tenía el «serro grande» tutelar del pueblo de Mangas, en la provincia de Cajatambo, en el siglo XVII (Duviols, 2003: 599). El *lexema *urqu* 'cerro', en efecto, es exclusivo de las variedades QII y no existe en el habla local, que utiliza *hirka* para expresar dicho concepto.

'Señor'

16 *Apu* fue un elemento central del lenguaje político inca. Los autores del siglo XVI lo equipararon a menudo con el castellano «señor», aunque percibieron que remitía a un

estatus particularmente elevado. Domingo de Santo Tomás tradujo <appo> como «gran señor» y el anónimo de 1586 como «señor grande, rico poderoso &c.». El equipo quechuista del Tercer Concilio tradujo «rico» por *apu imayuq* (Tercer Concilio de Lima, 1985 [1584- 1585]: 689). A propósito del nombre del río Apurímac, Garcilaso explicó que significaba «el principal, o el capitán que habla, que el nombre apu tiene ambas significaciones, que comprehende los príncipes de la paz y los de la guerra» (Garcilaso de la Vega, 1976 [1609], t. II: 204, lib. VIII, cap. XXII). En su Tratado de los Evangelios (1646-1648), Francisco de Ávila utilizó *apu* como equivalente de varios términos referentes a las más altas dignidades sociales: «rey», «señor», «gran señor», «Virrey», «gouernador», «príncipe», «principal», «muy principal», «rico», «persona de estima», «grande», «poderoso», etc. En la comedia quechua *El pobre más rico* (hacia fines del siglo XVII), *tawantinsuyup apun* expresa la noción de 'señor del Tahuantinsuyo', es decir, de 'rey' (Centeno de Osma, 1938: 51, 55). La misma equivalencia se manifiesta en la traducción que los quechuistas coloniales hicieron del concepto de 'trono (real)': <apu Tiana> (p. ej., Bellarmino, 1649: 28v).

17 Estos usos de *apu* para referirse a las personas de mayor jerarquía implican una doble metáfora: LA SOCIEDAD ES COMO UNA FAMILIA Y EL JEFE ES COMO UN ANCIANO. La segunda de estas imágenes procede, a su vez, del principio según el cual lo antiguo es venerable y tiene fuerza de ley. Las Casas, a través de sus informantes en el Perú, captó esta idea fundamental y escribió que los «Reyes o Señores» de dicho país «eran como parientes mayores y padres de familias» (Las Casas, 1892 [ca. 1561]: 106). Es muy probable que «parientes mayores» sea la traducción de *apu*, mientras que «padres de familia» da cuenta, muy posiblemente, de *yaya*, que significaba a la vez 'padre' y 'amo' (Taylor, 1999a: xxix- xxx).

18 En su uso sustantivo, *apu* aparece como núcleo de varios términos compuestos que designaban a los funcionarios incas de mayor nivel. Sarmiento refiere que el sumo sacerdote del Sol era «llamado en su lenguaje indip apon, que quiere decir 'el gobernador de las cosas del sol'» (Sarmiento de Gamboa, 1942 [1572]: 92, cap. 29). Según el mismo autor, el «inga apo» era el «teniente» del soberano, que lo representaba en la comunicación con diversas otras personas (Sarmiento de Gamboa, 1942 [1572]: 156, cap. 64; 109, cap. 38). Chinchaysuyu y Collasuyu tenían cada uno a su cabeza un *suyuyuq apu* 'señor encargado de una provincia' (Sarmiento de Gamboa, 1942 [1572]: 135, cap. 52). Los altos mandos del ejército también llevaban ese título: según González Holguín, el *wamink'a runa pusariqin apu* ('señor que conduce a los capitanes') era «[e]l capitan de todos los capitanes que es el coronel» (González Holguín, 1608, lib. I: 173).

19 Como era natural, los jefes de las tropas españolas fueron calificados de *apu* por los peruanos (Benzoni, 1967: 16; Titu Cusi Yupanqui, 1992 [1570]: 25; Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 379). Manco Inca se refirió a Francisco Pizarro como al *machu apu* o '*apu* viejo' (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón-Palomino, eds., 2015: 418, 420), pues en ese momento el conquistador se acercaba a sus 60 años. Algunos españoles de menor rango se dieron cuenta del respeto que dicho título inspiraba y trataron de atribuírselo para impresionar a los peruanos. Manco Inca se quejó, por ejemplo, de que

«Diego maldonado me amenazava y me pedia oro, diciendo que también él era Apo» («Carta al Rey de Pedro de Oñate y Juan Gómez Malaver» (1539), en Medina, 1889: 278). Posteriormente los corregidores españoles también recibieron el calificativo de *apu* (González Holguín, 1975 [1607]: f. 27r), así como los obispos, como se observa en esta frase de una petición dirigida en 1678 por los miembros de la comunidad de Chuschi al superior prelado de la diócesis de Huamanga: *chikallatam uyarichikumuyki apuy <prelado>yman llapan wakcha runayki* 'esto es todo lo que nosotros, toda tu pobre gente, le declaramos a nuestro señor, a nuestro prelado' (Durston & Urioste, 2013: 398 [27], véase también pp. 419 [6], 425 [24]). Los superiores de las órdenes religiosas recibieron el mismo título: *<frayle>kunap apunkuna* 'los superiores de los frailes' (Bellarmino, 1649: f. 69r); y el Papa fue definido como *llapa <christiano>p qullanan apun* 'señor supremo de todos los cristianos' (Itier, 1992a: 140 (4)).

20 Así como en su primera acepción ('mayor de un grupo familiar') *apu* se oponía a *wayna* ('(hombre) joven'), lo que identificaba como tal la segunda acepción ('mayor dentro de la sociedad') era la antonimia que *apu* formaba con *runa* (cf. cap. 13, RUNA, en este volumen). Ello es manifiesto en la frase ya citada de la petición de Chuschi. *Apu* y *runa* aparecen también como términos complementarios en esta declaración de Ninakiru, el personaje del diablo en la comedia *El pobre más rico*: *Apu kamachikuqmi kani, / hunu waranqa runakunam apunpaq / riqsikuwaspa kamachiyñiyta ruran* 'Mi poder es muy grande, / miles y miles de gentes [runa] me reconocen / como a su señor [apu] y me obedecen' (Centeno de Osma, 1938: 77; nuestra transliteración y traducción). Huamán Poma veía con malos ojos a los «indios tributarios» o *runa*(s) que se hacían llamar *apu* de modo abusivo, en cuanto habían sido nombrados mandones de *chunka* ('diez (hogares)'): «Cada uno destos son [= se toman por] caciques principales y se llaman apo, ciendo tributario» (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 873). El binomio *apu* / *runa* expresaba la división fundamental de la sociedad colonial y muy probablemente también inca, entre los que mandaban y los que tributaban o trabajaban, es decir, entre gobernantes y gobernados.

21 Aplicado a personas que no lo eran, *apu* adquirió el sentido de 'soberbio' y 'ambicioso', como se observa en esta exclamación airada con la que Cristóbal Castillo, cacique principal de Cotahuasi, inicia en 1616 una carta a los curacas desobedientes de uno de los aillus bajo su jurisdicción: *ancha apukamam kankichik, qam apukuna, <y borracho uellacos>* 'todos ustedes son muy soberbios, ambiciosos que son, y borrachos y bellacos' (Itier, 2005: 56).

22 La división sociopolítica entre *apu* y *runa* siguió siendo fundamental hasta la época de las guerras de independencia. En su proclama de 1811 «a los indios del virreinato del Perú», Juan José Castelli se presentó a sí mismo como *apu* (<Apu Don Juan Josef Castelli>) y aplicó el mismo epíteto a los miembros de la junta de Buenos Aires, al virrey de Lima y al conjunto de las autoridades del virreinato[1]. En el Perú, estos usos tradicionales de *apu* desaparecen después de las independencias, con la abolición del sistema cacical. En el quechua cuzqueño, el sustantivo *apu*, en su acepción política, solo subsiste hoy en un nivel fósil, por ejemplo, en la expresión *apu uya*, que los hablantes entienden como «cara

de autoridad» y que califica a las personas cuyo semblante infunde miedo (Gina Maldonado, prov. de Chumbivilcas, com. pers.).

'Cacique principal'

23 En el sistema administrativo inca, dentro de la categoría de los *kuraqa* ('hermano,a mayor'), es decir, de las autoridades locales, el que tenía jurisdicción sobre varias «parcialidades» (*ayllu*) confederadas en una «provincia» (*llaqta*) era llamado *apu kuraqa* 'curaca principal' o, por elipsis, simplemente *apu*, y así distinguido de los simples curacas de aillus. La expresión *apu kuraqa* aparece, por ejemplo, en el *Tratado de los Evangelios*, de Francisco de Ávila:

> si hiziesseis esso con Curaca mayor seria, i — Chayta aswan apu kuraqawan hinaptiykiri
>
> os castigaria la justicia grauemente. — yallin huchataqmi kanman.
>
> (Ávila, 1646-1648, t. II: 94)

24 El cronista Pachacuti Yamqui también menciona a estas autoridades por su nombre quechua cuando refiere que, en la fiesta de su boda, Huayna Cápac salió de la casa de su abuelo acompañado «de los grandes y apo curacas de Collasuyo, y de sus consejos» (Pachacuti Yamqui Salcamaygua, 1993: 31v, cf. también 12r). Como sustantivo, es decir, elidiendo *kuraqa*, *apu* fue de uso común para referirse a los caciques principales. González Holguín, por ejemplo, registra, entre otras acepciones de *apu*, la de «Curaca principal» (González Holguín, 1608, lib. I: 23).

25 En una época que queda por determinar, la lengua mapuche adoptó el término *apu* para referirse al equivalente local de los caciques principales centroandinos, los *apo ülmen* ('jefe mayor') o simplemente *apo*, autoridades étnicas hereditarias y de nivel mayor (Boccara, 1999: 349, 354 (nota 179), 356).

Hatun apu 'gran señor': la máxima autoridad

26 Mediante la expresión *hatun apu* ('gran señor') se designaba con un matiz honorífico a las mayores autoridades incas. Según Cieza, el soberano era calificado de <ancha hatun apo>, que traduce por «muy gran señor» (Cieza de León, 1996b [1553]: 15, 58). El mismo cronista refiere que, después de la muerte de Atahualpa, el general Rumiñahui, convertido en máxima autoridad del bando quiteño, arengó sus tropas y «[t]odos loaron su consejo llamándole «hatun apo», que es nombre de gran señor» (Cieza de León, 1989: 195).

27 Al conocer la existencia del rey de España, los peruanos le aplicaron la misma denominación. En una entrevista que tuvo con un grupo de negociadores españoles, Manco Inca se refirió respetuosamente a Carlos Quinto como al «grande Apo de Castilla» (Porras Barrenechea, 1959: 337, «Carta de Pedro de Oñate y Juan Gómez al Emperador»,

Cuzco, 31 de marzo de 1539). El yanacona chumbivilcano Diego Hualpa, descubridor de las vetas de plata de Potosí, habría dado un pedazo grande de ese metal a un soldado español para que lo enviara «al Hatun Apo de Castilla» (De la Fuente, 1967 [1572]: 361). A mediados del siglo XVII, Francisco de Ávila emplea repetidas veces esta expresión como equivalente quechua de «rey» (Ávila, 1646-1648, t. I: 41, 42, 394; t. II: 4, 25, 76, 130, a menudo apareado con el préstamo «Rey») y de «gran señor» (Ávila, 1646-1648, t. I: 60, 160, 365, 553; t. II: 37, 54, 95, 105). A mediados del siglo XVIII, el canónigo de la catedral de Quito pronunció ante los habitantes de una de las misiones de Maynas un discurso en «lengua del Inga», donde se refería al rey de España como al <Apu>, <Apu rey ñisca> y <Jatum Apu> (Uriarte, 1986 [1771]: 517, 516 y 506, respectivamente).

28 En la época de la creación de las repúblicas andinas, *hatun apu* 'gran señor' se reutilizó como designación quechua de los presidentes de los nuevos Estados. En 1819, Bernardo O'Higgins, entonces «director supremo» de Chile, se presentó en quechua como *hatun <Chile> llaqtaq apun* 'gran señor de Chile' (Rivet & Créqui-Montfort, 1951: 276). Todavía en 1839, con motivo de una visita del presidente Gamarra al Cuzco, un joven vestido de Inca pronunció un discurso en quechua que empezaba por estas palabras: <Hatun Apu Auqui…> (Amado Gonzales, 2017: 252), muy probable traducción de 'excelentísimo señor presidente'. Para referirse a la autoridad suprema, la expresión *hatun apu* parece caer en desuso después de ese momento histórico, pues desaparece de las fuentes.

Apuŝki: 1. *n.* 'antepasado', 2. *adj.* 'eminente', 3. *n.* 'príncipe'

29 Existía en el quechua cuzqueño antiguo un derivado *lexicalizado de *apu*, *apuŝki* 'antepasado', que aparece por primera vez en el *Tercer Cathecismo* de 1585: <NOE sutioc apusquinchic> 'nuestro antepasado llamado Noé' (Tercer Concilio de Lima, 1985 [1584-1585]: 432 [42v]). Lo registra Diego González Holguín bajo su forma plural: «Apusquicuna. Abuelos, o abolengo antepasados» (González Holguín, 1608, lib. I: 25), «Apusquiycuna. Mis ascendientes y antepasados» (González Holguín, 1608, lib. I: 69). Huaman Poma también da cuenta de este término, en el contexto de las tradiciones históricas incas: «[Uiracocha Ynga] muriria ci herraua la ley de sus antepasados apusquis yngas» (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 107). *Apuŝki~apuski* aparece también en *El pobre más rico*, aunque esta vez con un significado social y no generacional: *kimsa apuski* 'tres príncipes' es la Trinidad (Centeno de Osma, 1938: 128) y la Virgen es *huk hatun apuski ñust'a* 'una eminentísima princesa' (Centeno de Osma, 1938: 151). El sufijo arcaico **-ŝki* es sin duda el mismo que encontramos fosilizado en el quechua huanca *aqushki* 'arenilla' (Cerrón-Palomino, 1976a: 30), que sugiere para dicho morfema un significado a la vez diminutivo y valorativo. A principios del siglo XVII, *apuŝki* presentaba la variante <apuchi> registrada por Juan Pérez Bocanegra (1631: 609) con la traducción «tatarabuelo» y en la que proponemos ver una reinterpretación de la forma más arcaica *apuŝki*. *Apucha* ('pequeño *apu*'), que significa 'abuelo' hoy en la provincia cuzqueña de Canchis (cf. también Cusihuamán G., 1976a: 27), debe ser una variante del mismo término. La forma *apuchin* (donde *-n* es el posesivo de 3ª p. con valor de superlativo: 'el más *apuchi*') designa hoy, en la provincia de Quispicanchi, al jefe de un grupo de

cóndores y, en la provincia de Espinar, al joven más diestro de la comunidad (Eugenia Carlos Ríos, com. pers.). En ambos casos, el significado de *apuchin* es cercano al que tiene *apuski* 'eminente; príncipe' en *El pobre más rico*. Fuera cual fuera el significado exacto del sufijo **-ŝki*, *apuŝki~apuchi* presentaba la misma ambivalencia que *apu*, desempeñándose en los dos ámbitos de lo generacional y lo social. Su significado era aparentemente el mismo, aunque con un matiz de particular eminencia y respeto.

Desarrollo histórico

30 Podemos sintetizar como sigue la estructura de la noción de *apu* en el siglo XVI:

1. *adj.* 'mayor (en lo generacional)', como término de respeto y por oposición a:
   a. *wayna* 'joven (varón)',
   b. *machu* 'viejo, anciano', susceptible de teñirse de un matiz despectivo;
2. *adj.* y *n.* 'mayor (en lo social)', por oposición a *runa* 'persona (del común)', con el mismo matiz honorífico presente en 1;
3. *adj.* y *n.* '(curaca) mayor', por oposición al simple curaca;

31 Con mucha probabilidad existía otra acepción, que las fuentes no permiten observar, pero que está atestiguada en el presente:

4. *adj.* 'mayor (en tamaño)' (superlativo de *hatun* 'grande').

32 Como se ha visto, existen varios indicios de que la acepción (1) fue históricamente anterior a las otras. Ello implica que lo que llamamos en las lenguas de Occidente «superioridad social» se pensó, en quechua, en términos de anterioridad genealógica. Examinemos ahora las implicancias de este resultado.

La sociabilidad como consanguinidad

33 La imagen del superior sociopolítico como el mayor de un grupo consanguíneo se inserta en una red de expresiones que constituyen un concepto metafórico en el sentido de Lakoff y Johnson (1985 [1980]): LA PROXIMIDAD SOCIAL COMO CONSANGUINIDAD. Hasta hoy, en las variedades meridionales del quechua, *wawqi* 'hermano (de varón)', *pana~pani* 'hermana (de varón)', *tura~turi* 'hermano (de mujer)', *ñaña* 'hermana (de mujer)', *tayta~tata* 'padre' y *mama* 'madre' se combinan con el posesivo de primera persona para constituir términos de tratamiento amistoso (en los cuatro primeros casos) o respetuoso y cariñoso (en los dos últimos). He aquí algunos ejemplos de esta consanguinidad ficticia tomados de una entrevista televisiva a la comunicadora quechua Soledad Carrasco, en el noticiero peruano *Ñuqanchik* (los interlocutores se expresan en la variedad ayacuchana). El entrevistador pregunta: *allinllachu kachkanki, paníy?* '¿estás bien hermana?' Contesta la entrevistada: *Arí turíy, riqsikuyniy kachun qamkunapaq* 'sí, hermano, mi agradecimiento a ustedes'. Más adelante Soledad Carrasco cuenta que *hamuchkanku turinchikkuna, ñañanchikkuna kay Boliviamanta* 'están viniendo nuestros hermanos y hermanas de Bolivia'. Como en este caso, cualquier conversación cordial en las variedades ayacuchana, cuzqueña y del Collao implica puntuar el discurso con los términos de tratamiento *wawqíy* 'hermano', *ñañáy* 'hermana mía', *mamáy* 'madre mía', *taytáy* 'padre mío', etc. (en

quechua ayacuchano y cuzqueño), o *tata* 'padre', *wayqíy* 'hermano mío', *panaku* 'hermanita', etc., en la variedad colla. Por eso, en el quechua ayacuchano, *taytalláy* 'padrecito mío', *mamalláy* 'madrecita mía', etc. son unas de las principales fórmulas de agradecimiento cuando uno ha recibido algo. Asimismo, no hay referencia afable a otras personas sin que estas sean calificadas de *wawqinchik* 'nuestro hermano', *paninchikkuna* 'nuestras hermanas', etc. Por la misma razón, el uso genérico de los términos *taytacha* 'padrecito' y *mamacha* 'madrecita' para designar a las divinidades cristianas (Dios, Cristo, un santo o una santa) manifiesta cariño y apaciguamiento. En todos estos casos, las personas con las que se tiene un vínculo amistoso son tratadas metafóricamente como parientes primarios (hermanos, padres, hijos).

34 En cambio, el *apu*, es decir, el abuelo, bisabuelo o antepasado, es un pariente secundario, esto es, más distante, y lo es en línea ascendente, lo que implica tratarlo con particular respeto. Este es el contexto metafórico que determina su uso como designación del gobernante.

35 Al mismo tiempo, la transferencia de este término al campo social enfatiza la fuerza del vínculo que existía entre los súbditos y sus señores. Tal vez no deba entenderse como una metáfora, sino como la expresión de una verdadera filiación adoptiva entre la población y su señor quien cumplía la función de administrador de los bienes comunes y de responsable de su repartición. Es revelador al respecto que Ludovico Bertonio, primer lexicógrafo del aimara, haya registrado la entrada «Apuchasitha [*apuchasi-* 'hacerse *apu*'] Dar pródigamente» (Bertonio, 1612, 2a parte: 24).

36 A través de su vocabulario, el Estado inca extendió a una escala universal el ideal de una sociedad basada en vínculos de sangre que garantizaran la confianza entre sus miembros (cf. cap. 3, AYLLU, en este volumen). Ocupando la posición opuesta a la del *apu*, en el espectro social, se encontraban los sirvientes domésticos, llamados *warma* ('niño(s)'), como lo atestigua esta entrada de González Holguín: «Huarmacuna. Mis criados, o mis hijos aunque sean grandes» (González Holguín, 1608, lib. I: 178). Encontramos un ejemplo de uso de esta metáfora en *El hijo pródigo*, donde Mundo dice a Aycha (la Carne), refiriéndose a los personajes de Cristiano y de su criado Ukhu (el Cuerpo): *pana, urpim llikaykiman / phawaykamun warmallantin* 'hermana, una paloma ha caído / en tus redes con su criado (lit. 'su niño')' (vv. 344-345; nuestra edición y traducción en preparación). En la gran familia «tahuantinsuyana», los criados eran hijos menores de edad (*warma*), los altos jerarcas eran abuelos (*apu*) y los señores locales hermanos mayores (*kuraqa*). Esta familia también tenía afines, pues existen varios testimonios según los cuales las divinidades de los cerros eran yernos (*masa*) de los grupos a los que cuidaban (cf. p. ej., la tradición relativa al huaca Collquiri en el cap. 31 del *Manuscrito de Huarochirí*). En efecto, las comunidades les daban «esposas» dedicadas a hacerles ofrendas diarias de comida (Polia Meconi, 1999: 432-433).

37 La trayectoria semántica que llevó del significado de 'mayor de edad' al de 'jefe' se observa en muchos idiomas. A partir de la palabra latina *senior*, que significa 'más viejo' y 'anciano', se formó *senator* 'senador' y el mismo término *senior* acabó convirtiéndose, durante la Antigüedad tardía, en el título honorífico que conocemos hoy en castellano.

En árabe, *shaykh* 'anciano' se volvió el término arquetípico que designa la dignidad y la autoridad. En quechua, sin embargo, *apu* designaba más específicamente al ascendiente y formaba parte de un denso complejo metafórico del que no hemos encontrado a través de la bibliografía equivalentes en otras sociedades del mundo. La metáfora de la sociedad como grupo consanguíneo fue fundamental en el sistema político inca.

Notes de bas de page

1. Ver http://www.langas.cnrs.fr/#/consulter_document/extraits/53

Le texte seul est utilisable sous licence Licence OpenEdition Books. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

2

AWQA

El imperio inca en negativo

p. 63-85

TEXTE INTÉGRAL

1 «Enemigo», «indio de guerra», «rebelde», «ladrón», «traidor», «tirano», «ingrato», estas son las traducciones más frecuentes que recibe *awqa* en las fuentes de los siglos XVI y XVII. Muchas veces mencionado por las crónicas, dicho término era uno de los elementos centrales del vocabulario político inca. Calificaba tanto a los hombres de los tiempos anteriores al imperio, que vivían en un estado de guerra permanente, como a los pueblos de las regiones no sometidas, que aún mantenían ese modo de vida primitivo. También era un adjetivo denigratorio aplicado a las personas que desobedecían las leyes del Estado o atentaban contra sus representantes. El *awqa* era la imagen en negativo del ideal de paz y disciplina promovido por el Tahuantinsuyo. Trataremos de comprender en detalle este concepto, sus diversos usos y su evolución en diferentes regiones hasta el presente.

Usos actuales

2 En la región de Cuzco y en el Collao, se califica de *awqa* a una persona o un animal conflictivos, hostiles, propensos a pelear, como en los siguientes ejemplos: *awqa-awqapichu purisun?* '¿vamos a andar odiándonos unos a otros?' (lit. 'en [situación de] enemigo [contra] enemigo') (prov. de Canchis), *awqallikuwan* 'se me ha enemistado' (Rosalía Puma, prov. de Urubamba, com. pers.), *alqu awqa hatarin tuta runata uyarispa* 'al oír gente durante la noche, el perro se ha puesto furioso' (Lydia Cornejo Endara, prov. Bautista Saavedra, com. pers.). A pesar de que es traducido a veces como «enemigo», *awqa* no corresponde al concepto de 'enemigo (de una persona)', el cual se expresa, por lo menos en las variedades sureñas, mediante los términos *chiqninakuq*, *chiqnikuq* o *kuntraparti*, estos dos últimos generalmente seguidos de un sufijo posesivo. En efecto, de por sí la noción de *awqa* no es relacional, sino conductual. Por eso, en la región de Cuzco, este término existe también como una raíz verbal (*awqa-*), que significa 'hostilizar, agredir, atacar'. En la provincia cuzqueña de Canchis, el verbo *awqanaku-* (con el modificador verbal recíproco) significa 'pelearse (por algo)'; por ejemplo, por una chacra o una mujer.

3 Más al oeste, en la variedad ayacuchana, *awqa* no forma parte del vocabulario común, sino que designa o califica al diablo, es decir, «al enemigo», en el registro pastoral católico, cuya base histórica es cuzqueña (Durston, 2007). Ello explica probablemente la presencia del mismo término en la variedad contigua del valle del Mantaro e, inmediatamente más al noroeste, en la cuenca alta del río Chancay (Pacaraos), con el significado de 'diablo' (Cerrón-Palomino, 1976: 33; Adelaar, 1982: 22). En quechua huanca, *awqa* ha adquirido, además, el sentido figurado de 'malvado, sinvergüenza' (Cerrón-Palomino, 1976: 33). No hemos podido determinar si este significado se deriva del de

'diablo' o si prolongaba la acepción cuzqueña de 'hostil, conflictivo'. Hasta donde hemos averiguado, el sustantivo y adjetivo *awqa* se desconoce en las demás variedades centro-peruanas. Según nuestro colega Eduin Coa Soto, oriundo de la comunidad de Jalq'a en el departamento de Chuquisaca, *awqa* tampoco está en uso en el quechua surboliviano. De hecho, Joaquín Herrero y Federico Sánchez de Lozada (1983) no lo registran en su copioso diccionario del quechua cochabambino.

4 Bajo la forma *awka*, el mismo término se vuelve a encontrar en el quechua septentrional, una variedad a cuya formación el quechua cuzqueño contribuyó de modo decisivo (Itier, 2021a). En la provincia de Imbabura, califica a personas malas en extremo, como, por ejemplo, un asesino (Josefina Aguilar Guamán, cantón de Otavalo, com. pers.). Hasta la generación anterior a la actual, se usaba también para referirse a los pueblos de la Amazonía (*ibid.*), así como a las personas no bautizadas (p. ej., *wawa awka* 'niño no bautizado'; Aguinda Díaz et al., 1982: 30; Parsons, 1945: 44). Los quichuahablantes del Oriente ecuatoriano y peruano, cuya lengua se deriva de la antigua variedad quiteña, califican de *awka*(s) a las etnias no pacificadas, que practican la guerra unas contra otras y contra los quichuas, descendientes de grupos incorporados al sistema de las misiones. En la década de 1920, el etnógrafo alemán Günter Tessmann observó que «[p]ara los indígenas quichuahablantes del Alto Napo [los llamados «Quijos»], todos los indígenas no quichuahablantes son *auca*» (Tessmann, 1999: 136). Udo Oberem (1980: 32-33) precisa que los Quijos se refieren a las otras tribus de la selva, asociando a su nombre propio el sustantivo *awka*: «Jíbaro-auca», «Záparo-auca», etc. Asimismo, hace todavía 40 años, los Canelos Quichuas del Pastaza ecuatoriano llamaban a los hostiles Huaorani *llushti awka* ('aucas desnudos') y consideraban a los shuares como *awka llakta* ('pueblo auca') (Whitten, 1987: 34). Igualmente, en el Pastaza peruano, *awka* es el nombre que se da a los achuales (Brauch & Zahn, 2008: 13-14 (166)). Los quichuas del Napo peruano califican de *awka* a los achuales y a los huambisas, entre otros grupos, y se consideran a sí mismos descendientes de los *chambisa awka* (Mercier, 1979: 224, 248). También llaman *awka* a los hombres de los tiempos antiguos, anteriores a la primera aparición del sol, debido a que vivían en perpetuas guerras intertribales (Mercier, 1979: 106, 222). *Awka* es, por lo tanto, el que vive fuera de la paz estatal, algo que se considera en la Amazonía como indisociable del cristianismo y de la lengua quichua. Por eso, a principios del siglo XVIII, un jesuita de Maynas traducía *awka* a la vez como «enemigo», «gentil» y «bárbaro» (*El vocabulario de la lengua xebera*, 2016: 52, 58, 36, respectivamente).

5 El Oriente amazónico es la única región del mundo quechuahablante donde el concepto de *awqa ~ awka* presenta una dimensión sociopolítica, muy próxima, como se verá, a la que tenía para los incas, que lo usaban para calificar a los que desconocían el modo de vida pacífico promovido por el Tahuantinsuyo. La selva es en efecto el último espacio en que persiste la confrontación entre pueblos incorporados al Estado (durante mucho tiempo a través de la Iglesia y las misiones) y sociedades libres. Hay que trasladarse hacia la periferia meridional de los Andes Centrales para encontrar vigente esa noción, aunque no en quechua, sino en mapudungun, donde *awka* significa 'salvaje, indómito/a' (Zúñiga, 2007: 313). Este préstamo se dio quizá en la época inca, pues los cuzqueños incorporaron los araucanos del norte a su Estado (Dillehay, 2011: 116).

6 El hecho de que, a excepción del registro pastoral, *awqa* ~ *awka* solo existe hoy en quechua cuzqueño y en variedades históricamente próximas a él, las del Collao y del norte de Ecuador (con su prolongación amazónica), sugiere que su origen es cuzqueño y que su difusión inicial es consecuencia de la expansión política inca. Veremos más adelante que su etimología confirma esta hipótesis.

Awqa en el lenguaje político inca

7 De hecho, los españoles debieron oír muchas veces *awqa* de boca de sus interlocutores cuzqueños, en particular cuando estos les refirieron sus tradiciones históricas, pues se trata de uno de los términos quechuas más frecuentemente mencionados por los cronistas. Refiriéndose a casos de rebelión contra el Estado inca, Bartolomé de Segovia precisa, en la década de 1550, que «a los traydores entre ellos llamaba abcaes y esta palabra es la más abiltada de todas quantas pueden decir a un yndio del Pirú, que quiere decir traydor a su señor» (Segovia, 2019: 158-159; «aviltada» significa 'envilecedora, despreciativa'). Los chancas eran los *awqa* prototípicos de la memoria cultural cuzqueña. Garcilaso refiere que el Inca Viracocha «[l]legó a la provincia de Antahuaylla, que es de la nación Chanca, la cual, por la traición que hicieron al Inca Yáhuar Huácac en rebelarse contra él, fue llamada traidora por sobrenombre, y dura este apellido entre los indios hasta hoy, que jamás dicen Chanca que no añadan Auca, que quiere decir traidor. También significa tirano, alevoso, fementido y todo lo demás que puede pertenecer a la tiranía y alevosía: todo lo contiene este adjetivo auca» (Garcilaso de la Vega, 1976 [1609], t. I: 263, lib. V, cap. XXIV). Vimos que los habitantes del alto Napo asocian de la misma manera el calificativo de *awqa* a los etnónimos de los grupos hostiles: «Jíbaro-auca», «Záparo-auca», etc. La expresión escuchada por Garcilaso fue sin duda del mismo tipo: *ch'anka awqa*.

8 El concepto de *awqa* fue estratégico durante el conflicto que precedió la llegada de los españoles. Según Juan de Betanzos, los partidarios de Huáscar se referían a Atahualpa como a «Atagualpa Auca» (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón-Palomino, eds., 2015: 341, 373), señalando que *awqa* «dize enemigo y en parte dize traydor» (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón-Palomino, eds., 2015: 341). Garcilaso registra la misma información, explicando el término como «tirano traidor» (Garcilaso de la Vega, 1976 [1609], t. I: 280, lib. IX, cap. XXXIX; cf. también Sarmiento de Gamboa, 1942 [1572]: 153, cap. 63). De modo simétrico, los capitanes de Atahualpa consideraban como «aucaes» a quienes no abrazaron su causa (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón-Palomino, eds., 2015: 379).

9 Asimismo, los incas de Vilcabamba calificaban de *awqa* a quienes, dentro del territorio peruano, no acataban su autoridad: «ahora el ynga que anda alçado llama a los indios destos reynos porque no le quieren acudir, abca» (Segovia, 2019: 159). El cronista prosigue señalando que los indígenas que aceptaban el dominio español devolvían la misma acusación a los vilcabambinos: «y ellos por respecto de los cristianos le llaman a él [al Inga] y a los que le siguen el mismo nombre de ynga auca» (Segovia, 2019: 159). Este término debió ser común en el discurso político de las élites tanto cuzqueñas como cacicales. Huaman Poma, que pertenecía a estas últimas, se refiere a las «guerras civiles»

del siglo XVI, en las cuales veía una rebelión de los conquistadores contra el rey de España, como a un *awqa tukusqan pacha*, literalmente 'tiempo en que [gente] se hizo *awqa*', es decir rebelde a la autoridad estatal (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 911), en este caso representada por el rey de España, legítimo depositario de la soberanía sobre el Perú, según Huaman Poma.

10 Tal era el oprobio que inspiraban los *awqa* en la época inca, por lo menos entre las élites, que Topa Yupangui, siempre según Huaman Poma, dispuso para ellos el peor de los castigos, ordenando que los «rreueldes y traydores» que matasen al Inca o a uno de «los señores grandes [...] fuesen hecho tanbor de persona de los guesos flauta de los dientes y muelas gargantillas y de la cauesa mate de ueuer chicha [...] [que] a de alsarse publicamente y se dize yscaysongo auca» (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 187-188), interpretable como *iskay-sunqu awqa* '*awqa* de doble interior'. Actualmente, por lo menos en la variedad quechua de Huancavelica, *iskay-sunqu* califica a aquel cuyos intereses coinciden con los de un bando adverso. En efecto, referido a un ser humano, *sunqu* ('interior de un cuerpo lleno' → 'alma') remite a una adhesión o fuerte inclinación de la persona hacia algo. Por consiguiente, el *iskay-sunqu* es el que no hace plenamente suyos los objetivos de su grupo, sino que persigue intereses propios que lo pueden llevar a coligarse con otro bando. Huaman Poma calificó de *iskay-sunqu* a Francisco Pizarro porque se rebeló contra Carlos Quinto (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 911).

11 Según el mismo cronista, los tambores humanos en que eran convertidos los *awqa* eran llamados *runa tinya* ('tamboril humano') y con ellos se cantaba: *awqap umanwan upyasun, kirunta wallqarisun, tullunwan pinkullusun, qaranpi tinyakusun, takikusun*, 'bebamos en la cabeza del awqa, toquemos la flauta con sus huesos, toquemos el tambor con su piel y cantemos' (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 314; la traducción es nuestra).

12 El verso *awqap umanwan upyasun* ('bebamos en su cabeza') encuentra una correspondencia iconográfica en los numerosos queros coloniales cuzqueños tallados en forma de cabeza de guerrero de la selva (reconocible por sus pinturas faciales):

Fig. 3 – Quero en forma de cabeza de guerrero de la selva

13 Beber en estos «queros trofeos» era, sin duda, para los incas de la época colonial, una prerrogativa de las personas de mayor rango y una manera de conmemorar el triunfo mítico de sus antepasados sobre los *purum runa* ('gente de las tierras baldías'), que el imaginario de entonces se representaba bajo rasgos selváticos (cf. cap. 10, PURUM PACHA, en este volumen). La figura representada por estos queros era la del *awqa ch'unchu* ('salvaje indómito'), denominación despectiva de los habitantes de la selva, que aparece, por ejemplo, en *Usca Paucar*, comedia anónima de mediados del siglo XVIII (Meneses, 1951: 122, v. 1336).

14 La otra gran categoría de queros cefalomorfos es la de los vasos cabeza de jaguar:

Fig. 4 – Quero en forma de cabeza de jaguar

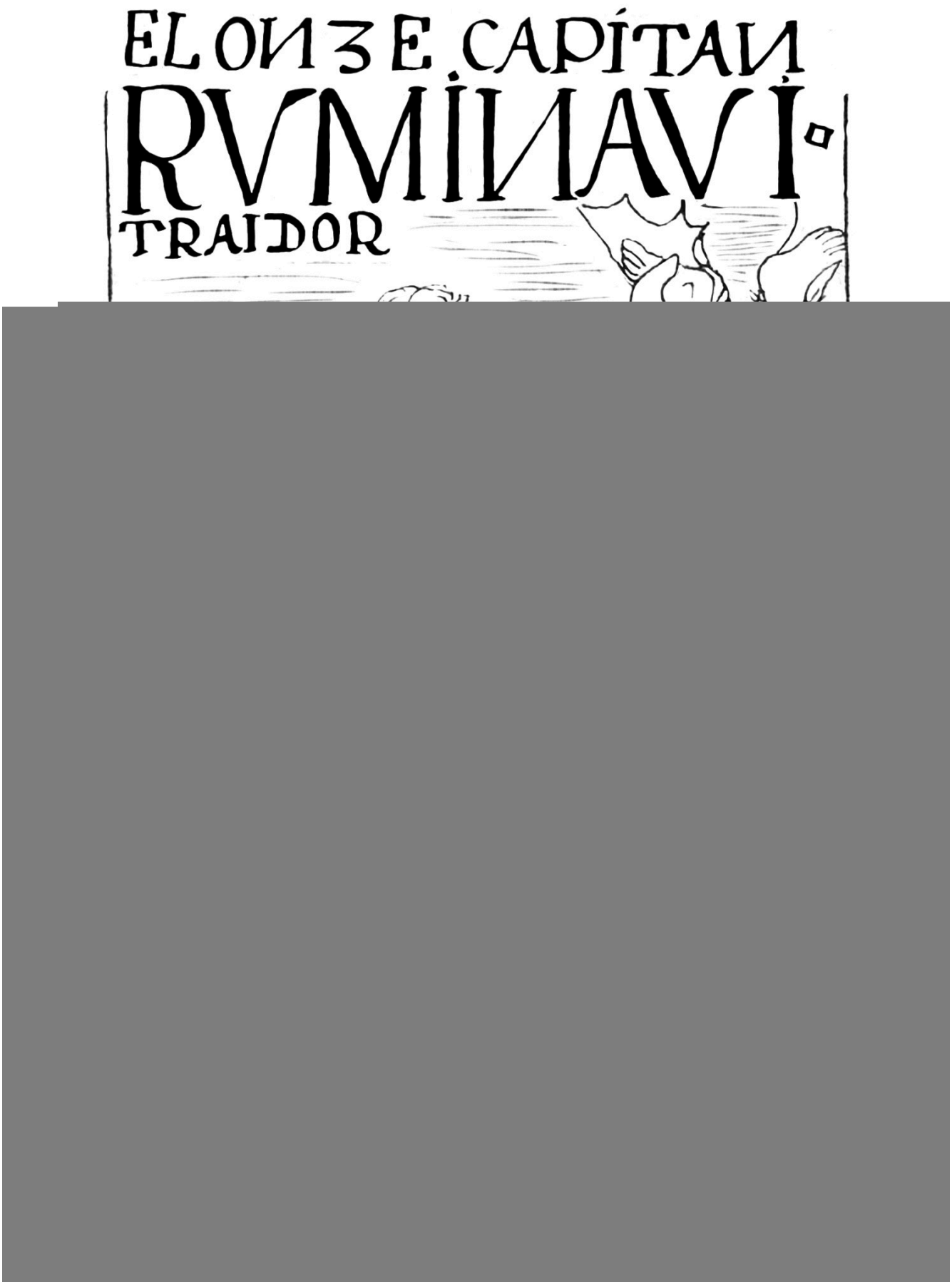
15 Sabemos que los jaguares también recibían el calificativo de *awqa*, como se observa en estas palabras pronunciadas por el demonio en *El robo de Proserpina* (ca. 1650), de Juan de Espinosa Medrano: *uturunku, pumaranra / k'umuykunmi purinaypi, / kamachiŝqay saqirinkum / awqa kayñinta ñuqapi* 'el jaguar y el puma / se postran en mi camino / y obedientes dejan / su fiereza ante mí' (Espinosa Medrano, 2010: 60-61, vv. 45-48; la traducción es nuestra). Todo sugiere que estos dos tipos de vasos cefalomorfos representan una misma figura: la del *awqa* vencido por los incas y convertido en instrumento de festejo. Esta equivalencia iconográfica parece expresar la idea según la cual el *awqa* selvático no es verdaderamente un *runa* (cf. cap. 13, RUNA, en este volumen), es decir, un ser humano, sino, en el fondo, una fiera.

16 En paralelo a estos *awqa*(s) guerreros, existían *awqa*(s) «civiles», también merecedores de castigos espectaculares. Huaman Poma dibuja a dos incas lapidando a una aclla y a su seductor y gritándole a este último: *wañuy, awqa!* '¡muere, *awqa*!' (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 306, fig. 5). Aunque en este caso el culpable no pertenece a una tribu no estatal, se portó como los *awqa* de la época anterior al Tahuantinsuyu, quienes se dedicaban a raptar mujeres de otros grupos, como se verá en el siguiente acápite.

Fig. 5 – Incas castigando a una aclla y a su seductor (Guaman Poma de Ayala, 2019, vol. A: 120)

17 El mismo cronista nos ofrece también un ejemplo histórico de *awqa*: Rumiñahui, valiente capitán de Huayna Cápac, pero «auca traydor», porque tras la ejecución de Atahualpa mató a Quilliscachi —que Huaman Poma llama Yllescas—, hermano y sucesor del jefe del bando quiteño. Su objetivo era «quedarse con el rreyno» (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 164):

Fig. 6 – El *awqa*Rumiñahui, «traidor» (Guaman Poma de Ayala, 2019, vol. A: 61). Obsérvese la cara deshumanizada del asesino



18 El concepto de *awqa* fue tan importante en el discurso político inca que una de las principales insignias del poder real, el *chanpi*, aludía directamente al papel del soberano como vencedor y castigador de *awqa*(s) (fig. 7). Según Garcilaso de la Vega:

> Por última divisa real daban al príncipe una hacha de armas, que llaman champi, con una asta de más de una braza en largo. El hierro tenía una cuchilla de la una parte y una punta de diamante de la otra [...]. Al ponérsela en la mano, le decían: Aucacunápac. Es dativo del número plural; quiere decir: para los tiranos, para los traidores, crueles, alevosos, fementidos, etc., que todo esto y mucho más significa el nombre auca. Querían decirle en sola esta palabra, conforme al frasis de aquel lenguaje, que le daban aquella arma en señal y divisa de que había de tener mucho cuidado de castigar a los tales (Garcilaso de la Vega, 1976 [1609], t. II: 61, lib. VI, cap. XXVII).

Fig. 7 – El Inca Viracocha con el *chanpi* en la mano derecha:

«uiracocha ynga tenia su arma y selada umachuco de azul y su pluma y mascapaycha anas pacra y su chanbi en su mano derecha y su rrodela en la esquierda» (Guaman Poma de Ayala, 2019, vol. A.: 34)

19 *Awqa* se mantuvo como un elemento clave del discurso político de los curacas de la época colonial. El documento más revelador al respecto es el conjunto de cartas en quechua que el cacique principal de Cotahuasi (hoy en la prov. de La Unión, depto. de Arequipa), Cristóbal Castillo, dirigió en 1616 a las autoridades del aillu Mungui, que se encontraba bajo su jurisdicción. Trataba de convencerlas de que el aillu abandonara el lugar alejado en el que se había asentado y regresara al pueblo de reducción, tal como lo había ordenado el corregidor. Cristóbal Castillo afirma once veces que sus interlocutores se portan como *awqa*(s). Escribe al curaca de Mungui: *ama, <hijo>, chika awqa tukuychu* 'hijo, no te pongas tan *awqa*', es decir, rebelde. Un poco más abajo lo amenaza con portarse, él también, como *awqa*:

Kay kamachisqayta ruraptiykim <amigo>	Si cumples mis órdenes seremos amigos;
kasun; mana ruranki kay kamachisqayta	[pero] si como *awqa* [= 'rebelde'] no
chayqa, awqahina, ñuqapas awqataqmi	cumples mis órdenes, yo también me
kasaq.	pondré *awqa* [= 'hostil'].

(Itier, 2005: 42-43)

20 A Juan Diego García, escribano de Mungui, reprocha:

Unanchakunki, yuyaq <xpo^{no}> runa	Vas a entender, [porque] eres Cristiano
kanki. Qanpaq sapa sunqullaykiman	prudente. Hasta ahora te has portado
chayaykuchikuspam kunankamapas	como un *awqa* [rebelde'] y actuado
awqahina puriykachanki.	puramente a tu antojo.

(Itier, 2005: 46-47)

21 En la figura del *awqa* se confunden aquí la hostilidad («yo también me pondré *awqa*») y la desobediencia a la autoridad garante de una convivencia pacífica entre los miembros del grupo (cf. cap. 5, KURAQA, en este volumen). La primera de estas dos dimensiones ha permanecido, aunque atenuada, en el quechua cuzqueño actual (*awqa* = 'hostil, conflictivo'), mientras que la segunda, propiamente política (*awqa* = 'rebelde'), ha desaparecido junto con la institución cacical.

22 En la época de las reformas borbónicas, *awqa* llegó a aplicarse a los españoles europeos, que se habían convertido en destinatarios del resentimiento general. El criollo arequipeño Juan Pablo Viscardo y Guzmán, que había aprendido un poco de quechua en el Cuzco, puntualizaba en 1781 que «[r]especto a los indios hace falta observar que su odio estaba dirigido principalmente contra los españoles europeos, quienes tenían el poder de vejarlos. Por lo tanto los indios los llamaban con el nombre de *Aucca*, *Guampo*, esto es, enemigo, extranjero» (Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1975: 141). Procedente del verbo *wanpu-* 'flotar', el sustantivo *wanpu* significaba 'barco' y por metonimia designaba a los españoles europeos. Este uso de *awqa* incluye probablemente tanto su dimensión socialmente horizontal, es decir, la hostilidad y el robo, como su dimensión vertical y política: el incumplimiento de la justa voluntad del rey. Observamos de nuevo que *awqa* era un término estratégico que descalificaba al adversario por rebelde a la necesaria autoridad del Estado.

El *awqa* como desagradecido

23 Además de las dos dimensiones ya vistas ('conflictivo' e 'insumiso'), el concepto de *awqa* remitía también a la ingratitud. Esteban Sancho de Melgar, catedrático de la lengua general en la Universidad de San Marcos a fines del siglo XVII, percibió esta vertiente del concepto cuando explicó que «enemigo que haze guerra. Aucca. Y assi apellidan al ingrato, y cruel» (Sancho de Melgar, 1714-1718: 00023). Ello explica que las fuentes

traduzcan con frecuencia *awqa* por «ingrato», «desconocido», «traidor», «alevoso» y «fementido». Era *awqa* el que no cumplía con los compromisos contraídos por haber recibido algo, como se observa en el *Tercero cathecismo* de 1585, donde tanto los ángeles rebeldes como Adán y Eva son calificados de «traydores», adjetivo traducido en ambos casos por *awqa* (Tercer Concilio de Lima, 1985 [1584-1585]: 416, 429). Asimismo, según Francisco de Ávila (1646-1648, t. II: 415), el hombre es una criatura que «se le muestra [a Dios] tan ingrato, y desconocido y se atreve a ofenderle», expresado en la versión quechua como *awqanhina, ayñiqñinhina, mana yupaychaqinhina phiñachipayaptin* (lit. 'cuando lo enoja repetidamente [portándose] como su *awqa*, que le responde y no le muestra respeto'). Un *harawi* transcrito por Huaman Poma y alusivo al tema narrativo de la «princesa sin agua» (Duviols, 2016 [1974-1976]: 357-433) nos ofrece otro ejemplo del mismo uso: un pretendiente rechazado y castigado por los padres de su amada se dirige a esta del siguiente modo: *chay pallqu mamaykim wañuypaq rakiqninchikqa, chay awqa yayaykim wakchaqninchikqa* 'tu madre mentirosa nos separa a muerte, tu padre traidor nos desune' (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 317). La situación aludida está representada en la página 316 de la *Nueva corónica*, donde vemos a dos jóvenes sentados sobre una altura de la que descienden varios canales de riego que terminan en el río Huatanay donde se bañan dos mujeres que se burlan de ellos, señalándolos con el dedo (fig. 8). El *harawi* menciona que «nadan» lanzando a los jóvenes esta palabra de escarnio: *waqay!* (¡lloren!).

Fig. 8 – Mujeres bañándose en el río Huatanay y señalando a dos pretendientes (Guaman Poma de Ayala, 2019, vol. A: 123)

24 El *awqa*, aquí, no es tanto la mujer «ingrata», sino más bien el padre de ella, el hombre del valle templado, que recibió de los hombres de la puna canales para regar sus chacras, representados al pie del cerro donde se encuentran los varones, y no reciprocó con la mano de sus hijas, es decir, con un acceso a la tierra. Es *awqa*, por lo tanto, no solo el que ignora la paz estatal y se porta como un predador, sino también, por asimilación a esta figura, el que recibe y no devuelve. Ello se debe a que la noción de robo —no devolver es robar— constituye el núcleo semántico mismo del término, como se verá a continuación. El *awqa* es ante todo una categoría particular de ladrón. Su comportamiento antisocial y su insumisión política se derivan de su instinto predador, que remite a la metáfora plástica ya vista del jaguar.

Etimología y núcleo semántico

25 Una alta proporción de las palabras raíces del quechua tiene un uso tanto verbal como nominal. Tal es el caso de *awqa*, que aparece a menudo en las fuentes antiguas como un verbo. Domingo de Santo Tomás lo traduce por «pelear» y «batallar», el anónimo de 1586

por «guerrear» y «mostrarse enemigo» y González Holguín por «pelear», «trabar combate» y «contrariar con armas». El verbo *awqa-* también existe hoy en la variedad del Callejón de Huaylas, aunque con el significado de 'alcanzar (algo que está en lo alto)' (Parker & Chávez, 1976: 40).

26 Plantearemos la hipótesis según la cual *awqa-* se usó primero como verbo, con el significado que conserva el quechua ancashino, es decir, el de 'llevar algo desde un lugar a otro más bajo'. Inicialmente, este verbo se habría formado en el quechua cuzqueño como producto de la amalgama del verbo *apa-* 'llevar' y del sufijo descensor *-qa-*, que dicha variedad tomó prestado del aimara. Este morfema gramatical se encuentra hoy fosilizado en numerosos verbos del quechua collavino y en algunos del quechua cuzqueño e incluso del ayacuchano, donde expresa a la vez orientación hacia abajo y desprendimiento de algo, como en los ejemplos siguientes: *halaqa-* (Collao) 'caerse (de la cama)' (< *hala-* 'volar'), *kargaqa-* (Collao) 'descargar', *uraqa-* (Collao) 'bajar saliendo' (< **ura-* 'bajar'). La distinción existente entre **tipi-* (Ayacucho) ~ *t'ipi-* (Cuzco, Collao) 'desprender, arrancar' (p. ej., la mazorca del tallo del maíz) y *tipqa-* (Ayacucho) ~ *t'ipqa-* (Cuzco) ~ *t'iqwa-* (Collao) 'descascarar' (p. ej., la papa) es ilustrativa: con respecto al primer verbo, el segundo expresa la idea adicional de retirar o quitar (la cáscara de un tubérculo o una fruta). De modo paralelo, *awqa-* debió significar básicamente 'llevar (*apa-*) algo quitándoselo a alguien'. Observamos, en efecto, que en varios casos el sufijo descensor expresa la noción de traspaso de una persona a otra: *hap'iqa-* (Coll.) 'recibir, aceptar' (< *hap'i-* 'agarrar'), *yachaqa-* (Coll.) 'aprender (de otro)' (< *yacha-* 'saber'). El uso de dicho morfema parece haber sido más común en el antiguo quechua inca que en la actual variedad cuzqueña, pues el *Ritual formulario*, de Juan Pérez Bocanegra, que refleja el estado de la lengua de los incas hacia 1600 (Itier, 2012), contiene varias ocurrencias de él en verbos que no han permanecido en la lengua actual: <hitica> (*hithiqa-*) 'tomar, retener', <hiuica-> (*hiwiqa-*) 'menguar, venir a menos', <cirpaca> (*sirpaqa-*) 'ofrecer', <arpaca> (*arpaqa-*) 'sacrificar' (Pérez Bocanegra, 1631: 295, 333, 332, 699, 432, 480, 553, respectivamente). El verbo *apaqa-* ('llevar hacia abajo') se encuentra hoy en aimara y en el quechua del Collao con dos acepciones: (1) 'bajar algo, ponerlo en una posición más baja', (2) 'quitar, sustraer, robar'. Ejemplo de la primera es la frase siguiente: *sarata apaqaysiway!* 'ayúdame a descargar el maíz' (Eugenia Carlos Ríos, prov. de Espinar, com. pers.). La segunda se puede observar en esta frase de la novela *Saqapa*, de Jinés Cornejo: *[c]hay qhumulluqa hank'a saraqa tukuy runaq munarinanmi, chaytataq apaqachikuwaqchiq* «[e]se maíz *qhumullu* es codiciado por todo el mundo, podrían robárselo» (Cornejo Endara, 2013: 45). En el quechua cochabambino, el verbo *apaqa-* significa «desviar las aguas por medio de una estibación o represa», es decir, llevarlas hacia más abajo (Herrero & Sánchez de Lozada, 1983: 27). Estos usos muestran, de paso, que el cambio **apaqa-* > *awqa-* se impuso en el quechua cuzqueño después de que este iniciara su propagación hacia el Collao.

27 ¿Cómo explicar esta evolución formal? En un primer momento, la *lexicalización de **apa-qa-* habría inducido la caída de su vocal interna (**apaqa-* > **apqa-*), para adecuar el nuevo verbo al patrón bisilábico de la gran mayoría de las raíces del quechua. Como se sabe, una innovación fónica propia de la variedad cuzqueña fue el debilitamiento de las

consonantes *oclusivas en posición final de sílaba (Mannheim, 1991: 208-217). En dicho ambiente, la bilabial *p* devino en una *fricativa bilabial sorda [ɸ], como se observa en el *Lexicón* de Domingo de Santo Tomás, que refleja el quechua cuzqueño tal como era practicado por las élites provincianas. El dominico registró, en efecto, varios *lexemas en que /p/ aparece bajo una doble forma, *oclusiva y *fricativa:

*oclusiva			*fricativa		
<çapra>	[sapra]	~	<çabra>	[saɸra]	'barba, bigote'
<rapra>	[rapra]	~	<rabra>	[raɸra]	'ala'
<guapci>	[wapsi]	~	<guabci>	[waɸsi]	'vapor'
<quexipra>	[qišipra]	~	<quessibra>	[qiŝiɸra]	'pestaña'

28 Del mismo modo, la ya mencionada grafía <abcaes>, utilizada por Bartolomé de Segovia, podría reflejar una realización de **apqa* como [aɸqa], tal vez de acuerdo a una pronunciación «provinciana» semejante a la de algunos informantes de Santo Tomás. La forma que se impuso, sin embargo, no fue esta, sino [awqa] o más bien ['awqa], pues las raíces que en protoquechua comenzaban con una vocal adquirieron en quechua cuzqueño un rasgo glotal antevocálico. Ahora bien, en los *lexemas que contienen un rasgo glotal o aspirado en posición inicial absoluta, *p* en *coda de la primera sílaba se convirtió en una aproximante labiovelar seguida de un sonido *fricativo velar: **tiplla-* > [t'iwxlla] ('desprender') y **ćhipti-* > [č'iwxti-] ('arrancar pellizcando'). El mismo fenómeno de debilitamiento articulatorio debió llevar a que **apqa-* deviniera en ['awχqa-] (con asimilación de la *fricativa al punto de articulación *uvular de la consonante siguiente), forma que se habría simplificado y regularizado en ['awqa].

29 Cual haya sido el camino que llevó de **apaqa-* a *awqa-* en la variedad de quechua hablada en Cuzco, la segunda de estas formas habría heredado las dos acepciones que *apaqa-* conserva hoy en el quechua del Collao: (1) 'coger algo que está en lo alto' y (2) 'robar (en un contexto de correría y rapiña)', por contraste con *suwa-* 'robar (en general)'. La primera acepción no está atestiguada en el corpus quechua colonial, pues este trata muy poco de asuntos prácticos de la vida diaria, pero habría quedado como préstamo en el quechua ancashino, según el ya mencionado registro de Parker y Chávez.

30 Esta propuesta etimológica es coherente con el significado de 'pelearse (por una chacra, una mujer, etc.)', que el verbo *awqanaku-* presenta hoy en la provincia cuzqueña de Canchis, pues *awqa-* era 'quitar algo a otro'. González Holguín lo corrobora cuando define el verbo *awqa-mu-* como «[s]aquear o maloquear, despojar» (González Holguín, 1608, lib. I: 30). El sustantivo y adjetivo *awqa* habría surgido para calificar a los grupos que se dedicaban a «sustraer», es decir, a la correría, el pillaje, la razia. El concepto de *awqa* obviamente no formaba parte del discurso de quienes practicaban ese tipo de guerra, muy común en las sociedades amerindias de los últimos siglos prehispánicos, sino que

expresaba el punto de vista de un Estado que buscaba convertir a poblaciones guerreras en productores desarmados.

31 Sobre esta base conceptual («ladrón», «indio de guerra», «enemigo») se habría constituido una segunda acepción de *awqa*, que trasladaba este concepto al plano individual, calificando de tal a quien no respetaba la ética de la disciplina estatal y de la reciprocidad social, perpetuando en el presente y dentro de la sociedad un comportamiento en cierta forma precultural, como se verá en el siguiente acápite. A esta acepción corresponden, en las fuentes, las traducciones «alevoso», «fementido» e incluso «ingrato», considerando, como lo hemos visto, que no devolver es robar.

Mito-historia de los *awqa*

32 El referente fundamental del concepto de *awqa* se halla en las tradiciones mito-históricas relativas al *purum pacha* 'época de las tierras baldías' (cf. cap. 10, PURUM PACHA, en este volumen), es decir, los tiempos en que los grupos humanos se dedicaban a guerrear para quitarse unos a otros sus recursos. El autor del *Manuscrito de Huarochirí* escribe al respecto:

> | | |
> |---|---|
> | *Chaymanta kay runakuna chay pacha kawsaqkunaqa* | Los hombres que vivían en aquellos |
> | *paypura awqanakuŝpa atinakuŝpallam kawsaq* | tiempos no hacían otra cosa que guerrear |
> | *karqanku. Kurakanpaqpaŝ [sic] sinchikunallakta* | y luchar entre sí, y reconocían como sus |
> | *ricokunallakta riqsikurqan. Kaykunaktam «purum* | *curacas* sólo a los valientes y a los ricos. A |
> | *runa» ñiŝpa ñinchik.* | éstos los llamamos los *purum runa*. |
>
> (Taylor, 1999a: 40, cap. 5)

33 Ya vimos que *awqanaku-* debe entenderse, en este contexto, como 'despojarse unos a otros'. Francisco de Ávila también nos ofrece una versión en quechua del mito político del *purum pacha*, señalando que los beligerantes buscaban adueñarse de las chacras, el agua y las casas de sus adversarios:

Antiguamente vuestros mayores no solian	*Ñawpa purunpachapi manachu*
fundar sus pueblos en las cumbres de los	*apuŝkiykichikkuna llaqtankunakta urqukunap*
cerros? Si. Pues esto porque razon era?	*mukukunpi hanaqñinpi pirqaq karqanku? Arí,*
	imaraykutaq hinarqan?
[...] Por esto. En aquel tiempo antes que	*[...] Kayrayku: chaypachaqa manaraq inkakuna*
los Yngas pareciessen, viuie(n)do los yndios	*paqariptin runakuna ŝunqunkamalla mana*
a su voluntad sin gouierno de vn señor:	*[hukllap kamachiŝqan kawsaptinku huk ayllum*
vnos pretendian sujetar à los otros y hazerse	*hukta atiyta munarqanku chakranta qichuypaq*
señores de las chacras, arroyos de agua	*ununta wasinkunakta.*
casas agenas,	
y assi para atalayar y ver quando venian	*Chayraykum llaqtanmantapacha rikuypaq*
los enemigos [*awqa*], y para que quando	*qhawaypaq awqakunap hamuŝqanta*
viniessen se pudiessen defender mejor;	*hamuptinri chaykama hark'akuypaq*

hazian sus cassas y pueblos en las cumbres	*amachakuypaqmi wasinta urqup umanpi ruraq*
de los cerros.	*karqanku.*

(Ávila, 1646-1648, t. I: 67-68)

34 A mediados del siglo XVII, un declarante indígena en los procesos de idolatrías de Cajatambo se refiere a la época «quando los yndios bibian sin rey ni mandon que les mandassen y tenian guerras unos con otros por las chacras» (Duviols, 2003: 297). Huaman Poma confirma lo anterior, agregando precisiones: «se quitauan a sus mugeres y hijos y se quitauan sus sementeras y chacaras y asecyas del agua y pastos y fueron muy crueles q(ue) se rrobaron sus haziendas . rropa . plata . oro cobre hasta lleualle las piedras de moler» (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 64). El cronista establece una relación explícita entre la condición de *awqa* y el saqueo cuando, al referirse a los hombres de los tiempos antiguos, explica que «les llamaron aucaruna como se matauan y acauauanse y se quitauan a sus mugeres y hijos y se cautiuauan unos y con otros» (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 78). A esta situación pasada, que persistía fuera del Tahuantinsuyo, se refería sin duda Domingo de Santo Tomás (1560: 34r) cuando tradujo *awqa* por «Cossario ladron».

35 La arqueología ha mostrado que hacia inicios del siglo XIII la mayor parte de las tierras altas centro-andinas entró en una etapa de guerras locales cuyo objetivo no era ejercer un control político sobre los derrotados, sino adueñarse de sus recursos (Arkush, 2011: 14-15).

Awqa-puriq y awqa-kamayuq

36 En su «Relación del origen e Gobierno que los lngas tuvieron» (1557), Damián de la Bandera refiere que «eran tributarios sólo los hatunrunas [*hatun runa* 'adulto'] que llaman aucapori, ellos y sus mugeres» (De la Bandera, 1966 [1557]: 203). Según el mismo autor, «aucapori» era el nombre que se daba en los censos a los hombres que tenían entre 25 y 50 años (De la Bandera, 1966 [1557]: 202). La grafía <aucapori> debe interpretarse como *awqa-puriq* 'que va a [combatir a] los *awqa*'. El uso de esta expresión guerrera para referirse a los tributarios adultos manifiesta el particular interés que el Estado inca en plena expansión daba a la movilización militar con respecto a la tributación laboral.

37 *Awqa-puriq* es incluso el primer término quechua registrado por la documentación histórica. Bajo la forma <gaudules>, lo encontramos en la «Relación francesa de la conquista del Perú», escrita por un funcionario español anónimo en Panamá a partir de cartas remitidas por conquistadores y publicada en Lyon en 1534. Según dicha relación, «Atabalica» entró a «Caxamalca» rodeado de «gran número de Indios que ellos llaman Gaudules que eran su guardia portando los unos hachas de armas los otros alabardas

hechas de plata [el *chanpi* que mencionamos más arriba] y gruesas mazas pendientes de sus cinturas» (Porras Barrenechea, 1967: 72). El término reaparece varias veces en el mismo texto. Los españoles aún no tenían familiaridad alguna con el quechua y transcribieron lo que oyeron de modo muy aproximado. Cuatro factores explican las transformaciones que condujeron de *awqa-puriq* a <gaudules>:

38 La inexistencia, en español, de palabras iniciadas por la secuencia /aw/ seguida de una consonante *oclusiva —fuera de préstamos cultos del latín como augurio, autor, auxilio, etc.— debió contribuir a la reinterpretación del segmento *awqa* como <gau>;

39 la *oclusiva /p/ fue casualmente interpretada como una «d», así como fue percibida como una «c» en Atabalica (< *Ataw-wallpa*, también nombrado «Tabalica» en el mismo texto);

40 la vibrante alveolar simple /r/ fue interpretada como una *l*, como suele ocurrir en los registros tempranos del quechua: <Lima> (*rimaq* 'el que habla'), <Caxamalca> (*kaša marka*, 'pueblo de los espinos'), <hatunluna> (*hatun runa* 'adulto'), probablemente debido a que la /r/ del quechua no coincidía fonéticamente con la del español;

41 la inexistencia, en español, de la *uvular *fricativa [χ] y de cualquier sonido semejante en posición final de palabra condujo a que se omitiera la representación de /q/ al final de muchos nombres nativos: <guaynacaua> (*wayna qhapaq*), <pachacama> (*pachakamaq*), <Lima> (*Rimaq*).

42 El término resultante, <gaudules> —siempre con el plural del español—, debió integrar el vocabulario de los conquistadores como designación de los guerreros indios, pues reaparece más tarde, en una visita de 1549, formalmente confundido con «gandul» ('holgazán', del ár. hisp. ḡandúr 'truhán'): «abrá en este dicho repartimiento [Canta] hasta duzientos yndios barones casados y gandules sacando yndios bihudas y moças y muchachos» (Pärssinen & Kiviharju, 2010: 310-311). Obviamente «gandules» no significa aquí 'holgazán', sino todo lo contrario: es un traslado de *awqa-puriq*, puesto en plural, y significa 'tributarios'.

43 Huaman Poma se refiere a la misma categoría de tributarios movilizables para la guerra mediante una expresión diferente, aunque parecida: la de *awqa-kamayuq* 'encargado de los *awqa*', que traduce por «hombre ualento(n)», «yn(di)os uallentes», «yn(di)os de guerra», «yn(di)os de tributo» y «guerreros» (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 191, 197, 224, 353, 951, 191, respectivamente). Según el cronista andino, Topa Inga habría sido el creador de este sistema de reclutamiento, que implicaba a «hombres ualleentes soldados de guerra - aucacamayoc – q(ue) son de edad de trey(n)ta y tres años desde q(ue) entraua – uey(n)te y cinco años y salia de cincuenta años estos ualentones lo tenia muy apartado y senalado para este efecto y para lo q(ue) se ofricia» (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 195; fig. 9). Bernabé Cobo los menciona con el mismo nombre: «[e]n el número de tributarios entraban solos los aucacamayos, que quiere decir gente hábil para la guerra o hombre de armas tomar» (Cobo, 1956 [1653], vol. II: 119, lib. XII, cap. XVII).

Fig. 9 – *Awqa-kamayuq*, «valiente moso yn(di)o tributario», llevando la cabeza cortada de un *awqa*, según Guaman Poma de Ayala (2019, vol. A: 70)

44 Contrariamente a otras prestaciones debidas al Estado, el servicio dado por el *awqa-kamayuq* no parece haber sido temporal y rotativo, sino permanente. A manera de tributo, los aillus ofrecían los más aguerridos entre sus miembros para un servicio militar prolongado y a dedicación completa. Es lo que sugiere, en primer lugar, el nombre mismo de estos guerreros, pues el término *kamayuq* designaba a especialistas asignados a tiempo completo al servicio estatal, como los famosos *khipu-kamayuq* 'encargados de los quipus', los *qunpi-kamayuq* 'tejedores de cumbi' o los *hanpi-kamayuq* 'médicos', entre otros muchos. Lo confirman varios cronistas, como Bartolomé de Las Casas, que sin duda alude a los *awqa-kamayuq* en estas líneas:

> En aquellos reinos del Perú había gente señalada y dedicada para sólo la guerra, sin tener ni que vacasen a otro ningún oficio [...]. Tenían, pues, ordinarias guarniciones y gente de armas que no entendían en otra cosa sino en las guerras y estar aparejados para ellas. Por esto eran muy privilegiados y exentos de otros servicios (Las Casas, 1892 [ca. 1561]: 35).

> El modo que se tenía en elegir los hombres para la milicia, era éste: En cada pueblo había maestros de enseñar la manera de pelear y ejercitarse en las armas. Estos tenían cargo de tomar todos los niños de diez hasta diez y ocho años, en cierta hora o horas del día, e dábanles forma de reñir de burlas o de veras entre sí e [que] se ejercitasen como quiera en las armas; y los que destos salían de más fuerzas y más valientes, más ligeros y aptos para la guerra, y feroces, aquellos mandaba el Rey que los señalasen y fuesen dedicados al ejercicio bélico, y desde adelante cada día más usasen a pelear de burlas o de veras, hasta que fuesen de edad para servirse dellos en las guerras. Mandábales dar sueldo conveniente de que comiesen y se criasen, y que gozasen de sus privilegios (Las Casas, 1892 [ca. 1561]: 35-36).

45 El discurso pacifista del Estado inca lo llevó a presentar sistemáticamente su propia violencia como una respuesta a la de los *awqa*. Recordemos la sorprendente amenaza ya citada que formulaba el cacique de Cotahuasi («si como *awqa* no cumples mis órdenes, yo también me pondré *awqa*»): ante un *awqa* el Estado también se volvía *awqa*, muy a pesar suyo. Creemos que esto explica esta entrada del *Lexicón* de Domingo de Santo Tomás: «aucamaci o guamanmaci. compañero en la guerra» (Santo Tomás, 1560: 111r). Observamos aquí que el soldado que combate por el Tahuantinsuyo se convierte en *awqa* 'asaltante' y en *waman* 'halcón', aunque por una buena causa. Este es el tercer animal, después del jaguar y del puma, que encontramos comparado con un *awqa*, pues

se le parece en su *modus operandi*: ataca, toma y huye. La idea fundamental según la cual la guerra inca no era más que una respuesta pacificadora a la violencia de otros grupos constituye el mensaje fundamental del conocido episodio de la guerra contra los chancas. La arqueología, en efecto, mostró que los chancas no pudieron constituir una verdadera amenaza para el Estado cuzqueño preimperial (Bauer et al., 2010: 89-93, 121). Dicho relato es, ante todo, un mito político, que presenta el inicio de la expansión inca como una respuesta al ataque de los *ch'anka awqa*, disimulando de ese modo el hecho de que Cuzco era una potencia militar agresiva.

Purum awqa y phurur-awqa

46 *Awqa* se asociaba con el término *purum* 'baldío' para designar a los «salvajes» ignorantes de la agricultura, que existían en varias regiones de América del Sur. Estos eran *purum awqa* 'guerreros de tierras no cultivadas'. A principios del siglo XVII, Reginaldo de Lizárraga refería que «[el] capitán del Inga llegó hasta Santiago de Chile y doce leguas más adelante, y viéndolos tan bárbaros los llamó en su lengua purun auca, que quiere decir indios barbarísimos» (Lizárraga, 2002: 465, cap. LXXXVIII). Fray Diego de Ocaña también se refiere a ellos cuando señala que «[d]e Santiago se va subiendo derecho al polo antártico, porque está toda esta costa de norte a sur, a la ciudad de Chillán, que está 60 leguas de Santiago; toda tierra llana y muy poblada de indios, los cuales se llaman indios promaucaes» (Ocaña, 2010: 164). Los promaucaes eran uno de los grupos en que se dividían los reches —los actuales mapuches— en el siglo XVI, junto con los picunches, pehuenches, mapuches y huilliches (Dillehay, 2011: 49). Deben tal vez ese nombre a los incas porque su economía era menos agrícola que la de sus vecinos centro-andinos. Lejos de allí, en el Oriente del futuro Ecuador, los habitantes de la región de Zamora también eran conocidos como «Poro-Auca», según la relación en 1582 por Salinas Loyola (Taylor & Descola, 1981: 15), sin duda por la misma razón.

47 La expresión *purum awqa* no debe ser confundida con la de *phurur-awqa*, que designaba unas piedras que se convirtieron en guerreros para auxiliar a Inca Yupangui cuando Cuzco fue atacado por los chancas. Según Juan de Betanzos, «veinte esquadrones de gente no bista ni conoçida por Ynga Yupangue ni los suyos» (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón- Palomino, eds., 2015: 144) llegaron a Cuzco desde el sureste para ayudarle a derrotar al enemigo. Polo de Ondegardo ve en ese episodio una patraña urdida por los cuzqueños: «aquella ymaginación de los pururaucas [...] fue una de las más importantes que los incas tuvieron por hacerse señores» (Polo de Ondegardo, 2013 [1561]: 99). Bernabé Cobo también considera los acontecimientos como una ficción política:

48 [e]n este vencimiento de los Chancas fundó el Inca Viracocha una fábula, que fué decir que no había sido tanta parte para alcanzar la vitoria lo que la gente de su ejército peleó, como la ayuda y socorro del dios Viracocha, el cual le había enviado buen número de hombres barbados con arcos y flechas, que habían peleado tanto que degollaron a los más de los Chancas que fueron muertos en la pelea (Cobo, 1956 [1653], vol. II: 75, lib. XII, cap. X).

49 Los misteriosos guerreros retomaron luego su forma pétrea, dando origen al culto de un gran número de piedras, cuyos nombres y actuaciones particulares en esa batalla eran recordados (Cobo, 1956 [1653], vol. II: 161-162, lib. XIII, cap. VIII, cf. también pp. 182-184). A fines del siglo XVI, la memoria de los pururaucas estaba todavía lo suficientemente vigente en la región de Cuzco como para que el vocabulario anónimo de 1586 incluyera este artículo: «Purur auca. balas de piedra que adorauan los indios» (Anónimo, 1586: 121).

50 ¿Cómo interpretar la forma «pururauca» y qué significaba? Diego González Holguín registra el término como <Ppurur aucca> y lo explica como «Balas de piedra que sueltan de encima del castillo para defenderlo». La arqueología encontró estas piedras apiladas al interior de los recintos defensivos de los pueblos del período Intermedio Tardío para ser tiradas sobre los atacantes (Arkush, 2011: 94; Housse, 2021: 72-73). Esta acepción tal vez se formó por analogía de forma y función con las temibles «balas de piedra» que se humanizaron para socorrer el Estado cuzqueño. Sea lo que fuere, la grafía <Ppurur> refleja la presencia de un rasgo glotal o aspirado en la primera consonante del término. Este reaparece casi dos siglos más tarde en *Ollantay*, esta vez en su acepción histórico-mítica, cuando, prosternado ante el Inca Pachacuti, el personaje epónimo pronuncia las siguientes palabras: *phurur-awqapas karqani / tukuy q'aqchaq, tukuy t'aqtaq* 'yo fui como el guerrero de piedra / que a todos asusta y pisa' (la traducción es nuestra). Los tres manuscritos más antiguos de la obra (dominicano II, Justiniani y Sahuaraura) lo transcriben como <phurur aucca>, es decir, *phurur-awqa*.

51 El mismo término sigue vigente hoy en el quechua del norte de La Paz, bajo la forma *phururu*, esto es, con una vocal paragógica explicable por la influencia sustratística del aimara, idioma que no tolera palabras terminadas en consonante. *Phururu* aparece, por ejemplo, en la novela *Saqapa*, de Jinés Cornejo Endara (2013: 51), en la siguiente expresión: *yawar phururu sinqayuq* 'con la nariz ensangrentada'. Según el autor (com. pers.), *phururu* significa «que brota en abundancia y con espuma». A todas luces, este adjetivo está emparentado con el verbo *phurmu-* que en las variedades quechuas del norte y el sur de Bolivia, así como en aimara, significa 'rebalsarse (un líquido que hierve)'. Como étimo de *phurur(u)*, proponemos reconstruir el verbo **phuru-* 'borbollear', en protoquechua II, que habría expresado una acción de mayor intensidad y desbordamiento que el protoquechua **pullpu-* 'borbotear'. En *phurur(u)*, el elemento final *-r* correspondería al *agentivo real **-r(i)* del protoquechua ('que está haciendo la acción', por contraste con el *agentivo general **-q(i)* 'que hace la acción en general'). El *agentivo real aparece en numerosas expresiones antiguas o actuales del quechua cuzqueño, como *qallar pacha ~ qallari pacha* 'tiempos primordiales', *qulluri* 'estéril' (lit. 'que se extingue'), *usuri* 'indigente' (lit. 'que no es aprovechable'), así como en topónimos, como el nombre del cerro *Wayna Qhurqur* 'Roncador el Joven'. *Phurur-awqa* habría significado entonces 'guerreros bullentes', pues en las fuentes dicha expresión siempre se refiere a un colectivo. En quechua, la metáfora del hervor (*t'inpu-*, en la variedad cuzqueña) remite, al igual que en castellano, a una multitud compacta y agitada. La expresión *phurur-awqa* evocaría entonces, de modo muy visual, a una turba hirviente de guerreros, muy diferente, en su configuración, al ordenado ejército inca (cf. cap. 15, SUYU, en este

volumen). Los *phurur-awqa* eran las huestes o hordas características de los tiempos preincaicos.

52 El significado literal del término *phurur-awqa* probablemente ya se había vuelto opaco para muchos hablantes cuzqueños de inicios del siglo XVII, cuando la «lengua del Cuzco», es decir, el dialecto quechua de los incas, ya estaba perdiendo sus formas propias en beneficio de la *koiné regional (Itier, 2013b). Ello explicaría por qué el jesuita Bernabé Cobo, que no era hablante de la lengua, sostuvo erradamente que *phurur-awqa* significaba «ladrones encondidos» (Cobo, 1956 [1653], vol. II: 75, lib. XII, cap. X) o «traidores escondidos» (Cobo, 1956 [1653], vol. II: 161, lib. XIII, cap. VIII).

53 El mitema de las piedras convertidas en guerreros permanece hasta hoy en la tradición de los quichuas canelos, según la cual, cuando en el pasado eran atacados por tribus hostiles, «los espíritus de las piedras [guijarros del río] se convertían en Runa y los ayudaban en la lucha» (Whitten, 1987: 65). Los quichuas reinterpretaron el nombre de estos guerreros como *purun awka*, por asimilación a la categoría comentada líneas atrás. Precisan que dichas piedras son los antepasados de «antes de la inundación» (Whitten, 1987: 85, nota 11), es decir, anteriores al Diluvio en su versión amerindia. Es probable que los *phurur- awqa* que ayudaron a Inca Yupangui también fueron guerreros antediluvianos, resucitados por el dios Viracocha bajo la forma de una horda bullente.

El *awqa*, Otro anterior, exterior e interior

54 El corolario de la libertad política y económica de que gozaban las comunidades del período Intermedio Tardío final era la guerra, lo que debió tener un alto costo en vidas humanas. Ello explica, sin duda, en gran parte la aceptación que, según las fuentes históricas, el proyecto imperial cuzqueño obtuvo en muchos lugares. De hecho, existen pocas evidencias arqueológicas de que la guerra tuviera una gran importancia en la expansión inca (Morris, 1998: 304; Andrushko, 2007: 169-170). Relativamente poco militarizado, con respecto a los antiguos imperios euro-asiáticos, el Tahuantinsuyo no se constituyó para ofrecer a campesinos desarmados una protección contra una presión exterior a los espacios sedentarios y agrícolas, sino para superar conflictos bélicos locales y de baja intensidad. Ello explica por qué se calificó de *awqa* a cualquier individuo que contravenía a las reglas de disciplina y de reciprocidad sobre las cuales se fundaba el Estado. El *awqa* fue el Otro que permitió pensarse como sociedad. Elemento estructurante del discurso estatal inca, este concepto alcanzó tal resonancia que fue utilizado, como se ha visto, por múltiples actores políticos, antes y después de la conquista española, para descalificar a cualquier adversario.

55 Las fuentes disponibles sugieren que *awqa* abandonó el registro político quechua después de las independencias de las repúblicas andinas, tal vez porque desaparecieron entonces las élites indígenas que veían en el Estado la referencia última de todo discurso político. En la variedad cuzqueña, el término permaneció solo para referirse a personas conflictivas, es decir, como un concepto psicológico, carente ya de todo trasfondo histórico-mítico.

56 Finalmente, es interesante observar que el concepto más movilizador del vocabulario político inca no expresó un ideal por alcanzar, sino una figura negativa y repelente, la de un predador que debe ser mantenido a distancia o aniquilado. El concepto de *awqa* sacó probablemente parte de su fuerza del hecho de que, en las culturas sudamericanas, el sujeto se percibe como una presa potencial (Viveiros de Castro, 1992 [1981]; para los Andes, Charlier Zeineddine, 2015). En el imaginario andino, el «Cossario ladron», para retomar la expresión de Domingo de Santo Tomás, se habría integrado al vasto repertorio de los predadores que acechaban a los *runa*, como otras entidades lo siguen haciendo en la conciencia andina actual (Landeo Muñoz, 2021). ¿Huaman Poma no representó al *awqa* Rumiñahui con rasgos monstruosos y actuando como el moderno pishtaco?

Le texte seul est utilisable sous licence Licence OpenEdition Books. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

3

AYLLU

Una coalición defensiva

p. 87-100

TEXTE INTÉGRAL

Usos actuales

1 El sustantivo *ayllu* presenta hoy dos significados claramente diferenciados: (1) el de 'parentela', común a casi todas las variedades del quechua, y (2) el de 'subdivisión poblacional y territorial de una comunidad', que es propio de la parte sur del espacio quechuahablante, desde el depto. de Ayacucho hasta el sur de Bolivia. Esta segunda acepción está presente también en el norte del Perú (sierra de Lambayeque) y el Oriente ecuatoriano (Alto Napo y cuenca del Pastaza).

2 En su primer significado, *ayllu* es usado también para referirse al pariente en ambas líneas, de acuerdo a una sinécdoque común en quechua para designar a los miembros de un grupo. *Ayllu* se distingue del préstamo *familya* (*phamilla* en cuzqueño-boliviano o, hasta hace pocas décadas, *wamilya* en ayacuchano), que presenta la misma ambivalencia como designación del grupo ('familia') y de sus miembros ('familiar'): mientras que *ayllu* excluye a los afines (Isbell, 2005: 135), es decir, al suegro y a la suegra de un varón y al yerno, *familya* los incluye. *Familya* son el esposo, la esposa, los hijos, padres, suegros y hermanos. *Ayllu*, en cambio, son solamente los consanguíneos. La diferencia entre los dos conceptos se observa con claridad en este testimonio procedente de la provincia huancavelicana de Angaraes y relativo a las costumbres funerarias:

Chaymanta pantiyunmanta qispimun	Después, del cementerio llegan a la casa,
wasinman, chay wañuqpaman chayamunku.	llegan adonde el difunto. Y entonces comen
Hinaspankuñataqmi mikunku mikunakunata	las diversas comidas, todos los familiares
qalay familyar kumpañantikuna. Chaypi	y los acompañantes. Allí las amistades, los
kuyaqkuna ayllukuna qalayninku mikunku,	parientes [*ayllu*], todos, comen y beben,

tomanku kumpañasqankuta trahunkuta	por haber acompañado, el trago y la coca
kukankuta chay duylantikunapata wañuqpa	de los que están de duelo, de los familiares
familyankunapata.	[*familya*] del difunto.

(Donato Chávez Ichpas, «Almakunamanta», Landeo Muñoz, 2021: 494-495; la traducción es nuestra)

3 En este ejemplo, los que están de duelo son los *familya* del difunto, es decir, sus familiares cercanos, consanguíneos y afines, mientras que los *ayllu* del mismo, sus demás parientes menos próximos, acompañan a los *familya*, junto con los *kuyaq* o 'amistades'. Si bien la interacción con los *ayllu* puede ser ocasional, esta parentela no deja de ser una red de solidaridad potencial, como se observa en el caso que acabamos de citar. Sospechamos, sin haber podido verificarlo, que esta diferencia semántica entre *ayllu* y *familya* es común a la gran mayoría de las variedades del quechua. Creemos percibirla en el siguiente ejemplo del quechua de Pacaraos, en la provincia limeña de Huaral: *manam ayluykinaw pip kansu* «no hay nadie como tus propios parientes» (Adelaar, 1982: 23), que se puede contrastar con el siguiente uso de *familya* en la misma variedad: *shamurqáy familyaykuna rikaq* «vine a ver a mis parientes» (Adelaar, 1982: 28). En la primera frase, *aylu* se refiere a personas a cuya ayuda uno puede acudir, mientras que, en la segunda, *familya* designa a un grupo más restringido de familiares.

4 En las variedades quechuas modernas, los contextos de uso de *ayllu* en el sentido de 'parentela, pariente' parecen ser mucho menos frecuentes que los de *familya*, probablemente debido a que la parentela extensa ha ido perdiendo su importancia como red de solidaridad. Ello explica tal vez que el término *ayllu~aylu* se haya vuelto obsoleto en algunos lugares. Se desconoce, por ejemplo, en la provincia huancavelicana de Acobamba (Pablo Landeo, com. pers.) y en Pasco (Fonseca Martell, 1981: 168).

5 El segundo significado de *ayllu*, el de 'subdivisión poblacional y territorial de una comunidad', es propio, como ya lo mencionamos, de las áreas sureña, norperuana y nororiental del quechua. En esta acepción, *ayllu* existe también en aimara meridional, sin que signifique en paralelo 'parentela' o 'pariente'. En el sur del Perú y en Bolivia, la institución del aillu suele funcionar como un grupo de cooperación definido por la ocupación de un mismo espacio (Sendón, 2016: 62-64). Catherine Allen (2008: 124- 125) advierte que «la localidad es el criterio principal para definir el ayllu». Las familias encuentran dentro de ese marco el sistema de ayudas mutuas que les permite realizar algunos trabajos grandes, como, por ejemplo, el barbecho. La organización en aillus también interviene en la ejecución de faenas comunales, es decir, las que se realizan mediante la cooperación de varios segmentos. Existe entre ellos una rivalidad y emulación que sirve, como se ha observado en Sarhua, «para dinamizar todo trabajo y

acto colectivo, para darle un movimiento más acelerado y lograr resultados positivos que beneficien a todos por igual» (Palomino Flores, 1984: 50, cf. también p. 44).

6 Hasta hace algunas décadas, el aillu era también la unidad mínima de tenencia de la tierra y el perímetro dentro del cual se redistribuía periódicamente las parcelas vacantes a los hogares que las necesitaban (p. ej., Allen, 2008: 120-121).

7 En principio, se pertenece al aillu por descendencia patrilineal, como sucede, por ejemplo, en las comunidades de Sarhua (depto. de Ayacucho), Cañaris e Incahuasi (depto. de Lambayeque) (Palomino Flores, 1984: 24; Martínez Santamaría, 2017: 77, respectivamente). En efecto, como unidad de tenencia y de explotación de la tierra, el aillu tiene por finalidad que los padres, hijos y hermanos permanezcan juntos. Cada aillu está conformado por familias extendidas o linajes, que reciben distintos nombres según las regiones: *wasi* ('casa') en el Pastaza (Fauchois, 1979: 32), *kasta* (< esp. casta) en el sur del Perú.

8 En general, estas familias no reconocen vínculos de parentesco entre sí (p. ej., Allen, 2008: 124-125). A primera vista entonces, *ayllu* 'parentela' y *ayllu* 'subdivisión de una comunidad' constituirían una homonimia en el quechua cuzqueño-boliviano actual. Es posible, sin embargo, que los hablantes perciban la segunda de estas significaciones como una metáfora de la primera. El aillu socioterritorial sería para ellos *como* una parentela. En efecto, como hemos visto (cf. cap. 1, APU, en este volumen), una metáfora fundamental del pensamiento sociopolítico quechua es LA PROXIMIDAD SOCIAL COMO CONSANGUINIDAD. En el sur del área quechua, la ambigüedad de *ayllu* ('parentela' y 'unidad de tenencia agraria') puede entenderse como una consecuencia de dicha metáfora: el territorio local induce y materializa una proximidad social, una amistad que puede concebirse como una relación de parentesco. Ello permitiría que tanto el territorio local como el grupo de cooperación que lo explota sean llamados 'parentela', es decir, *ayllu*, sin serlo en sentido propio. Las dos acepciones de *ayllu* se reducirían entonces a una polisemia.

9 Sea lo que fuere, la metáfora de LA PROXIMIDAD SOCIAL COMO CONSANGUINIDAD explica que el término *ayllu* encuentre una fuerte resonancia en el ámbito sociopolítico, más allá de su uso para referirse a una unidad de tenencia agraria. En la provincia cuzqueña de Canchis, un joven comunero al que se preguntó acerca del sentido de la educación bilingüe declaró que los peruanos *huk ayllupi allin kawsananchik mana qhawanaykukuspa* 'debemos convivir bien [como] en un aillu, sin rencillas' (Quintasi Mamani, 2006: 195). En este caso, la proximidad social se extiende a la nación peruana, idealmente concebida como un aillu. Según nuestra experiencia, se trata de una metáfora frecuente en los discursos políticos en quechua, como se observa ya en un testimonio recogido durante la década de 1970 en la provincia ayacuchana de Cangallo por la antropóloga Billie Jean Isbell (2005: 137), en el cual se señala que *ayllu* puede referirse también a todo el pueblo, al distrito, al departamento o al país.

10 Pero es importante recalcar que estos usos políticos de *ayllu* no son más que metáforas y que, fuera de contextos discursivos peculiares, dicho término no designa cualquier

agrupación social. Esta distinción entre sentido propio y sentido metafórico y circunstancial de *ayllu* ha pasado desapercibida para algunos de los antropólogos que han tratado de aprehender la categoría de *ayllu*. Tristán Platt (1982), en particular, llamó aillus, o más precisamente «aillus mayores», a los cantones —hoy municipios— del departamento de Potosí, herederos de los repartimientos coloniales. Fue imitado en eso por un gran número de autores (p. ej., Gose, 1993). Sin embargo, dicha denominación no corresponde a la categorización que hacen los quechuahablantes. Como bien lo señala Vincent Nicolas a partir de su trabajo de campo y de su práctica del quechua en el cantón de Tinguipaya, también en el departamento de Potosí, los comunarios bolivianos nunca denominan *ayllu* dichas unidades administrativas, sino solamente los segmentos que las conforman (Nicolas *et al.*, recop., 2004: xxxiii). En efecto, como lo volveremos a ver, la noción de subdivisión es fundamental en la definición del aillu socioterritorial. Este siempre es una fracción de una unidad mayor, que hoy se llama «cantón» o «municipio» en Bolivia y «comunidad» o *llaqta* en el Perú.

11 En las variedades centrales del quechua, el término que nos ocupa presenta también usos verbales, mucho más escasos en los dialectos QII. Según las zonas, el verbo *ayllu-* presenta dos significados diferentes, a primera vista muy alejados de la noción de 'parentela'. Uno de ellos es 'envolver (con ropa, frazada, etc.)', vigente en las variedades huanca, yauyo y, bajo la forma depalatalizada *aylu-*, yaru (por lo menos en las zonas de Tarma y Margos-Yarovilca). No hemos encontrado atestiguado este significado de *ayllu-* en el quechua huayla-conchuco, con la excepción de la provincia de Huamalíes, muy cercana al área yaru e históricamente expuesta a su influencia. El otro significado de *ayllu-~aylu-~ēllu-* es el de 'juntar (ganado, ropa, personas)', que se encuentra atestiguado en las variedades yaru, pacareña y ancashina, bajo las formas respectivamente mencionadas.

12 Veremos ahora que la información histórica y filológica, aunque distante del protoquechua, proporciona suficientes elementos para proponer una hipótesis de reconstrucción de la probable unidad original del significado de *ayllu* y de su proceso de diversificación semántica, incluyendo los significados verbales que acabamos de evocar.

El aillu antiguo, grupo de parentesco y unidad de tenencia agraria

13 Los lexicógrafos de los siglos XVI y XVII definieron *ayllu* como 'parentela' y 'pariente'. Domingo de Santo Tomás (1560: 107v) lo traduce por «linage, generacion, o familia», el anónimo de 1586 (1a parte: 11) por «tribu, genealogia, casa, familia» y González Holguín (1608, lib. I: 32) por «[p]arcialidad genealogia linage, o parentesco, o casta». En su *Gramatica*, este mismo autor señala que «Ayllo, es nombre comun de parientes. Aylloy, mi pariente, o ayllo maciy, ayllocuna, o ayllopura, los parientes entre si» (González Holguín, 1975 [1607]: ff. 96-96v). Entre los equivalentes de traducción utilizados por estos autores, «linaje» y «genealogía» indican que el aillu antiguo abarcaba a los ascendientes de ego hasta el ancestro fundador del grupo, dimensión obsoleta en la definición del aillu actual. Lo expresa con precisión la palabra «casta», que significaba, según el Diccionario *de Autoridades*, «[g]eneracion y linág̃e que viene de Padres conocidos» (Real

Academia Española, 1979 [1726-1739]). «Parcialidad», por su parte, remite a un rasgo esencial del aillu institucional, sobre el que ya insistimos para la época actual: su calidad de subdivisión de una entidad mayor. De hecho, «parcialidad» fue el término más utilizado en el registro administrativo colonial para referirse en castellano al aillu.

14 La información histórica muestra que el aillu era un conjunto de linajes —llamados *yumay* 'semen' en el *Manuscrito de Huarochirí* (Taylor, 1999a: 94-95 (4), cap. 7)— que reivindicaban a un ancestro común. Conservado bajo la forma de una momia, dicho ancestro era un guerrero cuyas conquistas habían hecho posible y necesario que sus descendientes formaran una nueva unidad social que explotaría y cuidaría en común el patrimonio del fundador (cf. cap. 7, MALLKI, en este volumen). Como grupo de cooperación, el aillu funcionaba como una unidad ritual, que practicaba de modo colectivo una serie de cultos propios, como se observa en el *Manuscrito de Huarochirí* (Taylor, 1999a: 94-95 (5-6), 242-243 (17), 248-249 (12), 308-309 (21), 332-333 (105)).

15 Las migraciones dirigidas por el Estado inca y más aún las que suscitó la colonización española llevaron a la formación de aillus que no estaban cementados por una ascendencia común. En el valle del Pachachaca, cerca de la actual Abancay, el Inca instaló en el pueblo de Ninamarca a mitmas procedentes de diversos lugares de la costa; en 1656, sus descendientes formaban el aillu Ninamarca (Hostnig *et al.*, 2007, t. 1: 92). En el siglo XVIII, se observa en todo el corregimiento de Cuenca la creación de parcialidades de forasteros, más allá de sus diferencias de origen (Poloni-Simard, 2006: 441). Todavía en la segunda mitad del siglo XIX, los yanaconas de la hacienda Yauricoya, en el norte de Potosí, constituyeron un nuevo aillu (Rasnake, 1988: 157).

16 Estos procesos de recomposición social debieron de contribuir a que el aillu poscolonial dejara de definirse como un grupo descendiente de un mismo antepasado. Otro factor decisivo fue sin duda la represión que la Iglesia ejerció sobre el culto de los ancestros durante el siglo XVII. Migración y cristianización se combinaron para que el aillu-parentela y el aillu-unidad de tenencia agraria quedaran disociados.

17 El aillu precolonial presentaba una fuerte tendencia endogámica (Stern, 1986: 27- 28; Cook & Parma Cook, 2011: 121-122). Refiriéndose con toda probabilidad al aillu, Garcilaso señalaba que los peruanos se casaban «todos en sus pueblos y dentro de su parentela» (Garcilaso de la Vega, 1976 [1609], t. I: 185, lib. IV, cap. VIII). Ello se debió sin duda a la necesidad de perennizar el patrimonio legado por el ancestro apical, evitando que en caso de ausencia o fallecimiento de los hijos varones los recursos pasaran a un yerno perteneciente a otro aillu, es decir, finalmente a este otro segmento social. Con su voluntad militante de impedir el repliegue de las redes de parentesco sobre sí mismas, el cristianismo debilitaría eficazmente la tendencia endogámica del aillu, llevando incluso a que *ayllu* designara hoy en quechua ayacuchano, por lo menos en ciertos contextos discursivos, el perímetro dentro del cual es ilícito contraer matrimonio (Isbell, 2005: 137-143).

18 Al igual que en la actualidad, la pertenencia a un aillu se definía por filiación patrilineal, por lo menos en Cuzco, pues, como dice Garcilaso, «de la descendencia femenina no

hacían caso los Incas» (Garcilaso de la Vega, 1976 [1609], t. I: 58, lib. I, cap. XXVI). Una entrada del *Vocabulario* de González Holguín muestra que la mujer, si por ventura se casaba con un hombre de otro aillu, venía a formar parte del grupo de su cónyuge: «Ligarse en vn ayllo, o linage por casamiento. Aylluchacuni aylluyacuni» (González Holguín, 1608, lib. II: 197). Lo corroboraría el hecho de que, según los testimonios que han llegado hasta nosotros, el progenitor del aillu era siempre un varón y no una pareja. Por más que dicho varón había tenido una mujer, esta no gozaba del mismo estatus ancestral (cf. cap. 7, MALLKI, en este volumen).

19 Los miembros vivos del aillu se consideraban como una fratría, según expresa en el siglo XVI el curaca huanca Diego Chuquillanqui al referirse, en un proceso judicial, a sus súbditos como a sus «hermanos» (Medelius & de la Puente Luna, 2004: 46, 70-72). De hecho, la autoridad que administraba el aillu era llamada *kuraqa*, que significa 'mayor (de una fratría)' (cf. cap. 5, KURAQA, en este volumen). Durante las fiestas, la solidaridad fraterna del aillu se expresaba en la costumbre de bailar agarrados de las manos, como lo observó en Potosí Diego de Ocaña hacia 1600:

> [J]úntanse en un corral todo un aillo, que es decir todos los de una parentela; y con un tamboril en medio de todos, que están hechos una rueda, dados de las manos unos con otros, andan danzando indios y indias toda la noche en peso, sin cesar (Ocaña, 2010: 276- 277).

20 Existen abundantes datos que muestran que el aillu era una unidad de organización del trabajo colectivo, como lo son todavía algunas agrupaciones modernas del mismo tipo en los Andes, como las «sucesiones» de Carhuamayo, en el centro-norte del Perú (Huguet Polo, 1988: 214). Lo observó el funcionario español Juan Polo de Ondegardo: «aunque muchas parcialidades vayan a hazer una cassa de comunidad, nunca la empieçan sin ver y medir lo que cabe a cada una» (Polo de Ondegardo, 2013 [1561]: 332 (757)). Por eso, en el quechua pastoral, el término *ayllu* fue utilizado para expresar la noción de «coro» angelical (Oré, 1992 [1598]: 231 [45]), es decir, de categoría de ángeles provista de una función particular dentro de un sistema de organización sectorizada y complementaria del «trabajo»: un aillu de ángeles tenía por tarea la de alabar a Dios; otro, la de guardar el arca de la alianza; otro, la de luchar contra los demonios, etc.

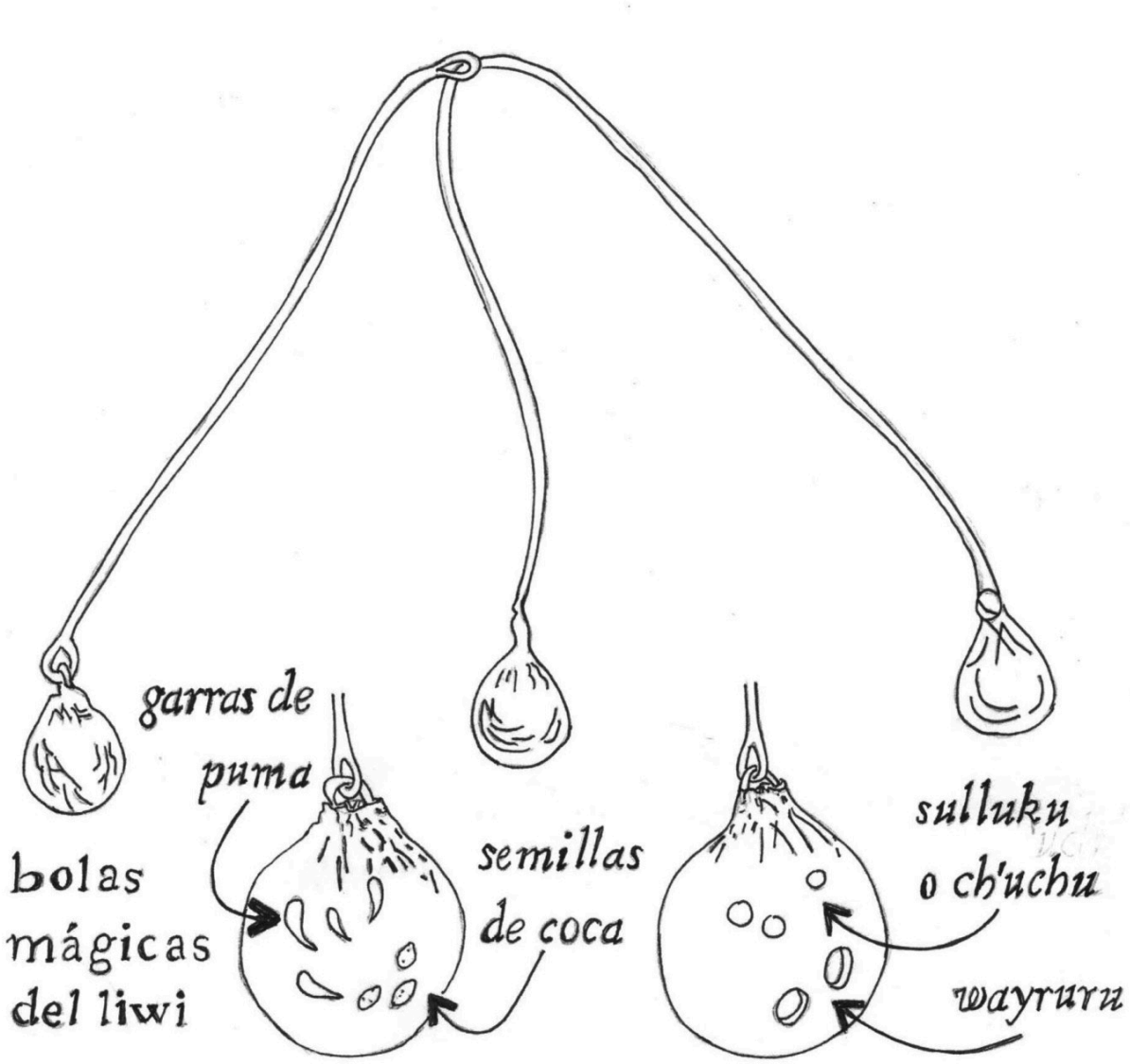
21 En las épocas inca y colonial, el aillu era también, para el Estado, una unidad de cobro de los servicios laborales de la población. Este sistema permaneció en algunas regiones hasta muy avanzada la época republicana, pues Max Uhle pudo observar todavía «la ejecución de obras públicas con que está cargado el aillu por todos los miembros en común» (Uhle, 1969 [1911]: 23).

22 En algunas fuentes de la época colonial, el término *ayllu* se refiere a un segmento superior a la parentela amplia que hemos mencionado hasta ahora. Entre los documentos de la probanza de Melchor Carlos Inga, por ejemplo, se encuentra el testimonio de Martín Llanu Yupanqui, «yndio viejo y enpedido», «de la parcialidad de Biracocha ynga [...] subjecto a don Garcia atao yupanqui caçique del ayllo hanancuzco ynga» (Amado Gonzales, 2016: 267). Aquí, la mitad superior del Cuzco («hanancuzco») es

categorizada como *ayllu*, al igual que las distintas «parcialidades» que la conformaban. Si este empleo del término no corresponde a un capricho del escribano (no creemos que lo fue), el concepto de *ayllu* se habría aplicado a dos niveles de subdivisión de un *llaqta* (cf. cap. 6, LLAQTA, en este volumen): el de la parentela (su principal referente) y el de la mitad de la agrupación sociopolítica. También era calificado de *ayllu* el conjunto de los segmentos descendientes de Manco Cápac: Garcilaso señala que se los llamaba en conjunto *qhapaq ayllu*, «como lo dan a entender los indios con llamar en común a todos aquellos linajes divididos: Cápac Aillu, que es linaje augusto, de sangre real» (Garcilaso de la Vega, 1976 [1609], t. II: 105, lib. IX, cap. IX, cf. también p. 282, lib. IX, cap. XL). Como corresponde al concepto de *ayllu*, *qhapaq ayllu* era una subdivisión de *Qusqu llaqta* (cf. cap. 6, LLAQTA, en este volumen), el cual comprendía otras parcialidades no descendientes de reyes. Esta ambivalencia del concepto de *ayllu* procede del hecho de que su núcleo era la noción de alianza o coalición de varias unidades sociales, como se verá ahora. Por eso, podía aplicarse a cualquier nivel de subdivisión de una *llaqta*, con tal de que constituya una federación de unidades menores.

Fig. 10 – Fragmento de una vasija cuadrada o rectangular inca (tal vez colonial temprana) que muestra a dos orejones: un pescador, a la izquierda, que sostiene un pez suche, y un cazador, a la derecha, con un *ayllu* en la mano derecha y, en la mano izquierda, el ave que ha atrapado con él

Fig. 11 – *Liwi* actual



La vocación guerrera del aillu y la metáfora de la boleadora

23 La división en aillus era también el principio fundamental de la organización de los ejércitos incas. González Holguín indica que el verbo *ayllucha-* (lit. 'formar aillu(s)') significaba «[d]iuidir gente por sus parcialidades, y ordenar un exercito, o poner en sus lugares diferentes» (González Holguín, 1608, lib. I: 32). Existen muchas ocurrencias de este verbo con este significado en los textos quechuas antiguos, cada vez que aluden a hechos militares. En el auto sacramental del *Robo de Proserpina* (ca. 1650), de Juan de Espinosa Medrano, el personaje de Plutón, que es al mismo tiempo Luzbel, relata que, cuando se rebeló contra Dios, muchos ángeles movilizados y armados para pelear *aylluchakamun ñuqaman* 'se unieron a mi bando' (Espinosa Medrano, 2010: 64-65, v. 98). La noción de parentesco está ausente de estos contextos. Un siglo y medio después, la traducción quechua de la «Proclama a los habitantes de Ultramar» (1813) muestra que *ayllu* seguía presente en un registro guerrero tal vez vinculado a tradiciones orales relativas a las guerras prehispánicas: *chay <Ynglaterra>q wawankunaqa ñuqaykumanña t'inkikunku, suyuchakunku, aylluchakunku* 'los hijos de Inglaterra se han unido a nosotros

formando con nosotros un mismo *suyu* y *ayllu*' (mi traducción)[1]. El contexto es el de la alianza militar anglo-española contra Napoleón. El concepto del grupo defensivo como *ayllu* permanece hoy en el quechua cuzqueño en estado remanente, bajo la forma de frases hechas, como en este ejemplo que remite a un contexto de conflicto interpersonal: *aylluymanyá pasarampun* 'se ha pasado a mi lado' (Eugenia Carlos Ríos, prov. de Espinar, com. pers.).

24 El hecho de que, en la época inca, el aillu era una unidad de movilización militar debe relacionarse con la otra acepción que tenía este término en el quechua cuzqueño antiguo, la de 'boleadora'. Max Uhle parece haber sido el primero en identificar esta metáfora: «En la palabra 'aillu' que significa también un arma, las bolas unidas por tres sogas en un solo punto prevalece la idea de los vínculos legales que conectan al individuo con la organización del grupo» (Uhle, 1969 [1911]: 25). Veremos ahora que acertó.

25 Según el vocabulario anónimo de 1586, el *ayllu*-boleadora era «[c]ierto instrume(n)to para trauar los pies en la guerra, y para caçar fieras, aues. &c.», y el verbo *ayllu*- significaba «tirar con este instrumento» (Anónimo, 1586, 1ª parte: 12). Diego González Holguín retoma más o menos la misma definición de *ayllu*, agregando que es sinónimo de <riui> (González Holguín, 1608, lib. I: 32), es decir, del término que bajo la forma *liwi* designa hoy la boleadora en todo el sur del Perú. Varios cronistas españoles prestaron atención a esta arma, al parecer la más utilizada por los guerreros andinos. Cieza de León definió el *ayllu* como «un arma para prender con cierta arte de nudos e cuerdas» (Cieza de León, 1989: 128, cap. XLIII). Juan de Betanzos (en Hernández Astete & Cerrón-Palomino, eds., 2015: 264-265) ofrece una descripción pormenorizada de su uso, pero citaremos más bien la de Bernabé Cobo:

> A corta distancia, para asir y prender al enemigo, tiraban un instrumento dicho *ayllu*, que es de dos piedras redondas poco menores, que el puño, asidas con una cuerda delgada y larga una braza más o menos; tirábanlo a los pies, para trabarlos y hacer su efecto cuando la cuerda encuentra con las piernas, porque, con el peso de las piedras de los cabos, da vueltas a ellas hasta revolverse toda y enredarlas (Cobo, 1956 [1653], vol. II: 255, lib. XIV, cap. IX).

26 Varios elementos demuestran que la acepción 'parentela' se formó como una metáfora de la boleadora. La primacía histórica de esta última acepción se manifiesta en el hecho de que los empleos verbales de *ayllu*- se explican todos a partir del significado de 'boleadora' y no del de 'parentela'. En la sección quechua-castellano de su *Lexicón*, Domingo de Santo Tomás define dicho verbo como «atrayllar, atando» (Santo Tomás, 1560: 107v), es decir, atrapar con una boleadora. En la sección inversa, presenta, como equivalente del castellano «recoger», en primer lugar el verbo *tanta*-, que sigue expresando este significado en varios dialectos sureños de hoy, y, como alternativa, el verbo *ayllu*-, que probablemente extendió su significado a partir de la imagen de las piernas o las patas inmovilizadas por la boleadora (Santo Tomás, 1560: 90r).

27 Los demás desarrollos semánticos del verbo *ayllu-* se explican también fácilmente por el significado inicial de 'bolear'. De la noción de 'envolver los miembros', inherente a este significado, se derivaría, por extensión, la acepción de 'envolver el cuerpo con ropa', presente en las variedades huanca, yaru y de Pacaraos. Dicha acepción ya existía en el siglo XVII, como se observa en la traducción al quechua que Bartolomé Jurado Palomino hizo del catecismo de Roberto Bellarmino: «y abrie(n)do el arquilla con un paño limpio, y con toda la reverencia de ella possible la lleuò al cura de la Iglesia de San Iuan in Grauia» = *huk <limpio paño>wan aylluykuŝpañaŝ <San Iuan in Grauia> ñiŝqa <Iglesia Padre>nman waqaychananpaq aparqa* (Bellarmino, 1649: f. 121r). Si bien Bartolomé Jurado era cuzqueño, su carrera se desenvolvió en la sierra central, particularmente en el área yaru, y es probable que tengamos aquí un uso propio de dicha variedad. Si bien Bartolomé Jurado era cuzqueño, su carrera se desenvolvió en la sierra central, particularmente en el área yaru, y es probable que tengamos aquí un uso propio de dicha variedad.

28 El otro significado del verbo, el de 'juntar (ganado, ropa, personas)', está atestiguado por el vocabulario anónimo de 1586, que lo define como «juntar gente, o animales» (Anónimo, 1586, 1a parte: 11). Este diccionario describe la lengua general de base cuzqueña tal como se estaba difundiendo por el virreinato a fines del siglo XVI, absorbiendo en algunas regiones el léxico de variedades quechuas sustratísticas. Es difícil saber, por lo tanto, si el significado de 'juntar' pertenecía al quechua cuzqueño o a una de las corrientes dialectales que contribuyeron a una forma local de la lengua general. Sea lo que fuere, la acepción 'juntar' parece ser una extensión de 'atrapar con boleadora'. El significado de 'bolear' explica también fácilmente las siguientes evoluciones semánticas que *ayllu-* experimentó en algunos lugares: 'arrojar (p. ej., un palo)', registrado en la zona de Písac por Antonio Cusihuamán (1976a: 31) y 'arrojar algo a los pies para hacer tropezar', en Amarete, en el norte del dpto. de La Paz (Jinés Cornejo Endara, com. pers.).

29 A manera de conjetura, plantearemos la posibilidad de que las sólidas tiras de cuero que unen en forma radial a las bolas de piedra del aillu-arma fueron, como lo pensó Uhle, una imagen de los lazos de parentesco que, a través del ancestro apical, vinculaban a las unidades domésticas del aillu materializadas en casas redondas. El ancestro fundador sería entonces como el guerrero que maneja el arma. Y en efecto, el *mallki* era recordado como un guerrero, «primer conquistador» del territorio (cf. cap. 7, MALLKI, en este volumen).

30 Finalmente, la metáfora del aillu como un arma concuerda con lo que sabemos de este tipo de formaciones sociales en otras partes del mundo. El aillu antiguo correspondía a lo que la antropología clásica llama un «clan» y que Robert Lowie define como sigue:

> El clan puede definirse brevemente como un grupo de parentesco unilateral. [...] El clan instituye un parentesco con el padre o con la madre, pero siempre excluye por completo a uno de los dos. Comprende a los ancestros, hijos y nietos, así como a las hijas y nietas no casadas (Lowie, 1969 [1936]: 93-94; la traducción es nuestra).

31 El clan incluye o no varios linajes (Fox, 1985 [1967]: 47) y se distingue del linaje en que sus miembros no pueden establecer con exactitud los vínculos que los unen entre sí (Fox, 1985 [1967]: 85). Es probable que así sucedió en el caso del aillu antiguo: solo algunos de sus miembros, en la época inca los curacas, parecen haber conocido sus vínculos genealógicos con respecto al ancestro común (véase un caso de estas genealogías en Duviols, 2016 [1973]: 124-125). En apoyo a la etimología 'boleadora' → 'clan', podemos mencionar a Marshall Sahlins (1961), quien demostró el origen y la función básicamente «predadora» del clan.

Marco histórico de la evolución semántica de *ayllu*

32 Podemos sintetizar como sigue nuestra hipótesis sobre la evolución semántica de *ayllu*:

1. En protoquechua (PQ), el sustantivo **ayllu* significaba 'boleadora' y el verbo **ayllu-* 'bolear'. Metafóricamente, el sustantivo llegó a designar también una coalición guerrera conformada por varios linajes que se atribuían un ancestro común.
2. En PQI, la consolidación del significado de 'parcialidad' para **ayllu* llevó a que la boleadora fuera designada también por otro término, **riwi*~**liwi*, de origen desconocido, tal vez por razones de desambiguación. Sin embargo, el verbo **ayllu-* habría mantenido su significado original de 'bolear', a partir del cual se habría formado la acepción 'juntar (gente o animales)' que finalmente acabaría desplazando el significado inicial. El PQII, hablado en la región del Cuzco, habría conservado el sustantivo **ayllu* en su significado original de 'boleadora' y el verbo **ayllu-* en el de 'lanzar la boleadora', el cual evolucionaría posteriormente hacia 'arrojar a los pies para hacer tropezar' (Amarete) y 'arrojar (p. ej., un palo)' (Písac).
3. En las variedades huanca y pacareña, así como en gran parte del área yaru, el verbo **ayllu-* desarrolló la acepción metafórica de 'envolver (a una persona) con ropa'.
4. Los cambios lingüísticos que el imperio inca y la colonización española indujeron en el sur del Perú (Itier, 2013b; 2016a) llevaron a que el término *liwi* suplantara al término cuzqueño *ayllu* en el sentido de 'boleadora'.

33 Si el protoquechua tuvo su primera expansión durante el Horizonte Medio, habría que admitir que la evolución de las sociedades andinas hacia el sistema segmentario ya se había iniciado en esa época. La arqueología parece corroborar esta hipótesis. William Isbell (1997) mostró que el culto de los ancestros, aquellos que calificamos de «auténticos» o «históricos» (cf. cap. 7, MALLKI, en este volumen), apareció al principio de ese periodo, o un poco antes, en la sierra norte del Perú, propagándose paulatinamente hacia el sur, antes de generalizarse en los Andes después del colapso de Huari y de Tiahuanaco. El autor ve en ese proceso la manifestación de la formación y difusión de la institución del aillu como una forma de resistencia a la apropiación de la tierra por los Estados y sus representantes. Por otra parte, la organización social en facciones rivales, con sus propios barrios bien delimitados, parece haber caracterizado la sociedad huari, tanto en la capital como en colonias de tamaño reducido, por ejemplo, la de Quilcapampa, en el valle arequipeño de Sihuas (Jennings *et al.*, 2021: 22-25, 32, 38, 54, 160, 162, 198). La cuasi universalidad del término *ayllu* en las variedades quechuas sugiere que este término fue el que usaron los huaris para referirse a esa formación

social, que no tiene equivalentes en otras partes de América del Sur, fuera de las zonas que importaron el modelo social centro-andino, como el espacio mapuche, a fines de la época prehispánica, o el Oriente quiteño durante el período colonial.

¿Por qué desapareció el aillu territorial en una parte del espacio quechua?

34 Un problema esencial queda en pie: ¿por qué, en la mitad sur del mundo quechua, siguen existiendo segmentos sociales llamados *ayllu*, mientras que, en el resto de los Andes, con excepción de la sierra de Lambayeque y del Oriente ecuatoriano, dicho término solo presenta el significado de 'parentela', independientemente de toda dimensión territorial?

35 Primero es necesario advertir que, como unidad de tenencia agraria, la institución del *ayllu* existió en todo el espacio lingüístico quechua —con la probable excepción de Santiago del Estero— y que se mantuvo hasta una época tardía. Mencionaré solo tres ejemplos, relativos a zonas donde no subsiste en la actualidad: la provincia de Cayambe, en el norte de la audiencia de Quito, comprendía todavía siete aillus en 1685 (Ramón Valarezo, 1987: 76-77); en 1769, el pueblo de Tantamayo, en el centro-norte del Perú, estaba dividido en tres aillus, que hoy se han convertido en pueblos (Howard-Malverde, 1990: 43); durante todo el siglo XVIII, los campesinos de la provincia de Conchucos, cuando no formaban parte de haciendas, seguían organizados en aillus (Chocano, 2016: 49).

36 La desaparición de la organización social segmentaria no parece tener la misma causa en la sierra ecuatoriana y en el centro del Perú. En la Audiencia de Quito, la comunidad indígena experimentó tempranamente un proceso de contracción en beneficio de las haciendas, que se aceleró hacia fines del siglo XVII (Ramón Valarezo, 1987: 105; Larson, 2002: 76-77). En la provincia de Cayambe, por ejemplo, el proceso de apropiación de tierras y de mano de obra nativa por los hacendados ya estaba muy avanzado hacia 1680 (Ramón Valarezo, 1987: 105). La disolución final de los sistemas comunales de la sierra ecuatoriana ocurrió en el siglo XIX, dejando en su lugar pequeñas tenencias amorfas en la periferia de las haciendas (Larson, 2002: 35, 86; Ramón Valarezo, 1987). En ese contexto, no debe sorprender que el aillu haya desaparecido por completo después de la independencia como marco primario de las relaciones de producción dentro de la esfera indígena.

37 En el Perú y en Bolivia, en cambio, gran parte de la población indígena nunca fue absorbida por las haciendas. A pesar de ello, en la sierra central peruana, la tenencia colectiva de la tierra se disolvió durante el período republicano. En el siglo XIX, la mayoría de los campesinos andinos se convirtieron en pequeños propietarios semi-independientes agrupados en «estancias»; los demás eran trabajadores de hacienda (Larson, 2002: 124, 135). Podría pensarse que este cambio fue una consecuencia de los cambios jurídicos que la República introdujo en el régimen agrario, pues un decreto de Bolívar del 4 de julio de 1825 ordenó el reparto proporcional de las tierras comunales entre los indígenas, para que estos se conviertan en propietarios. Pero, entonces, ¿por

qué las sociedades de los departamentos de Ayacucho, Cuzco y Puno no evolucionaron en el mismo sentido?

38 La persistencia de la organización segmentaria se dio también en Bolivia, donde se mantuvo hasta la década de 1870 el «pacto de reciprocidad» colonial, según la expresión de Tristan Platt (1982), que garantizaba a los campesinos andinos la posesión de sus tierras a cambio del pago de la «contribución indigenal», denominación republicana del tributo, que se siguió cobrando por aillus. A fines del siglo XIX, la cancelación del pacto tributario por el Estado liberal provocó grandes sublevaciones en el altiplano, y el aillu socioterritorial parece haberse constituido en el principal marco organizativo de la resistencia indígena ante la expansión de las haciendas (Larson, 2002: 38-39, 159). Brooke Larson observa que, en Bolivia, las reformas liberales, que se volvieron efectivas a partir de 1880, «desataron una masiva búsqueda de títulos coloniales por parte de los indios, para la defensa legal de sus tierras» (Larson, 2002: 162). El aillu se mantuvo de esa forma como potencial sujeto de derechos agrarios y permaneció hasta hoy como un instrumento político para los campesinos bolivianos.

39 Es posible que el sur del Perú haya experimentado un proceso análogo. A diferencia de lo que sucedió en Bolivia, el tributo que la República peruana restauró en 1826 bajo el nombre de «contribución personal» y que se mantuvo hasta 1854, fue en principio un impuesto por cabeza, y no por aillu como lo había sido en la época colonial (Contreras, 1989: 12-13). Sabemos, sin embargo, que la Prefectura del Cuzco siguió protegiendo las tierras de los aillus contra los apetitos de los mestizos hasta 1854, debido a que los indígenas eran los contribuyentes más importantes para la tesorería departamental (Remy, 1988: 474; Peralta, 1991). Esta protección explica probablemente que el término *ayllu* no desapareciera de la documentación administrativa local después de la independencia (como se observa, p. ej., en Peralta, 1991: 61, 64), contrariamente a lo que sucedió en la sierra central (Thurner, 1997: 163, nota 28). Durante los dos primeros tercios del siglo XX, las comunidades cuzqueñas y puneñas sostuvieron arduas luchas judiciales contra las ambiciones de los hacendados, utilizando a menudo documentos coloniales. Marisol de la Cadena (2015) ha mostrado que en la región de Cuzco el aillu fue, hasta la reforma agraria de 1969, la unidad social de referencia en la lucha de los campesinos contra las haciendas. En cierta forma, la vocación defensiva de esa corporación no se había extinguido después de mil años. Estos factores históricos pudieron contribuir a su mantenimiento en dichas regiones a lo largo de los siglos XIX y XX.

40 No creemos, sin embargo, que esta fue la razón principal de la persistencia del aillu en el sur del Perú e incluso en Bolivia, pues esta unidad social permaneció también en zonas en que no fue protegida por el Estado republicano temprano y donde la presión terrateniente no se ejerció con fuerza. Más que las razones por las cuales el aillu se mantuvo en el sur, debemos buscar las causas de su desaparición en el Perú central. Este espacio, mucho más que el sur, estuvo expuesto, sobre todo a partir de mediados del siglo XIX, a los progresos de la economía mercantil, debido a la presencia de importantes minas y a la exportación de sus productos agrícolas hacia la costa y Lima. La

monetización de la economía alcanzó el interior de las sociedades rurales. El dinero reemplazó el *ayni* ('compromiso de devolver'), debilitando la economía moral que cementaba la relación de aillu. La tenencia agraria dejó entonces de ser colectiva y se trasladó a la escala familiar. En el sur, en cambio, donde el comercio propiamente dicho era elemental y circulaba poco dinero, las unidades familiares que residían cerca unas de otras mantuvieron intercambios de bienes y de servicios basados en el compromiso moral de devolver, de modo que el territorio siguió definiendo la unidad fundamental de la sociedad, es decir, el aillu como grupo de cooperación y espacio de vigencia de una economía moral.

Notes de bas de page

1. Ver https://www.langas.cnrs.fr/#/consulter_extrait/extrait/1917

Le texte seul est utilisable sous licence Licence OpenEdition Books. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

4

INKA

Los incas eran una asociación militar

p. 101-119

TEXTE INTÉGRAL

1 Los investigadores del pasado prehispánico suelen dar su propia definición, arbitraria, de la categoría de «incas», interpretándola, según los casos, como un grupo étnico o una nobleza, y dejando de lado la cuestión del uso y significado que dicho término tuvo realmente para los andinos del siglo XVI. Esta cuestión, fundamental para entender el antiguo Estado cuzqueño, presenta dos dimensiones. La primera es la de los referentes del término «inca»: ¿a quiénes designaba antes y después de la conquista española? La segunda dimensión del problema es la del significado mismo del término. Veremos que este no fue el nombre propio y opaco de un grupo social, sino que tuvo otros usos en la lengua, fuera del ámbito político, y que, por lo tanto, tenía un significado común a estos diversos empleos. Sacarlo a luz nos permitirá entender mejor la institución sociopolítica de los incas.

Identificación fonológica

2 Los primeros registros del quechua representan mediante el grafema <c> (o <g> después de la nasal /n/) tanto el fonema velar /k/ como el fonema *uvular /q/, de modo que las diversas grafías que encontramos en las fuentes (<ynga>, <inga>, <ynca> e <inca>, a veces con mayúscula inicial) plantean en primer lugar un problema de identificación formal, es decir, fonológica. En teoría, las formas mencionadas podrían haber representado tanto /inka/ como /inqa/ (o sus variantes nasalizadas [iŋga] y [eŋɢa], si es que esta última existió alguna vez). Según la solución que aportemos a este problema podremos relacionar el vocablo que nos ocupa con otros usos de uno u otro de estos dos términos (*inka* e *inqa*) totalmente distintos.

3 Rodolfo Cerrón-Palomino (2008: 339, nota 18; 2021) sostiene que <ynga>, <inga>, <ynca> e <inca> deben interpretarse como /inqa/, un término que en el quechua actual de las Provincias Altas del Cuzco designa el principio generador de abundancia contenido en los amuletos de piedra también conocidos como *illa* y, en el vocabulario hoy común en castellano, como «conopas». Según dicho autor, las grafías <ynga> e <inga>, que se fijaron en los primeros tiempos de la conquista, habrían sido normalizadas como <inca> en los textos catequísticos del Tercer Concilio de Lima (1985 [1584-1585]). A partir de entonces, esta forma se habría impuesto en la tradición escrita, siendo erróneamente interpretada en tiempos modernos como /inka/ (Cerrón-Palomino, 2021: 237). Esa normalización equivocada explicaría, según el mismo autor, la ausencia, en las fuentes en quechua (y en español), de las grafías *<incca> o *<encca>, que esperaríamos encontrar bajo la pluma de los autores que distinguen /k/ y /q/ mediante las grafías <c> y <cc>, como sucede cada vez más a menudo a partir de inicios del siglo XVII (González Holguín,

1608; Ávila, 1646-1648; Avendaño, 1649; etc.). Cerrón-Palomino no explica por qué /inqa/ hubiera quedado gráficamente fijado como <inca>, mientras que ningún otro término que incluía la *uvular /q/ corrió la misma suerte en los textos del Concilio ni en ningún otro de la época colonial. Además, parece suponer, sin formularlo explícitamente, que el término desapareció tempranamente del uso oral quechua y que permaneció únicamente en la cultura escrita, siendo tal vez reintroducido en la lengua desde el español. Esta tesis implica que el equipo traductor del Tercer Concilio —dentro del cual figuraban varios «mestizos reales», es decir, descendientes, en línea materna, de la élite nativa del Cuzco— desconocía la pronunciación real de un término clave de la organización sociopolítica cuzqueña.

4 Esta visión de la historia del término carece de plausibilidad histórico-lingüística. En efecto, el estatus de «ynga» no desapareció con la conquista española, sino que permaneció en la sociedad cuzqueña hasta fines del período colonial, perpetuando el término como un elemento vivo de la lengua. De hecho, <ynga> es un elemento muy común en la antroponimia masculina cuzqueña de los siglos XVI, XVII y XVIII (no así después de la independencia del Perú). Entre los numerosos documentos que lo atestiguan, citemos las actas redactadas en la década de 1580 por el notario indígena Pedro Quispe, donde aparecen, por ejemplo, <vicente ynga>, albacea de Anjelina Tambo Ñusta o <Joan ynga>, <agustin tullque ynga>, <alonso hocha ynga> (Navarro Gala, 2015: 278, 285, 302-303, 308, respectivamente). Estos no son nombres propios vaciados de su contenido semántico original, sino que <ynga> constituye en ellos un título que se transmitía de padre a hijo. En efecto, <ynga> o <inga> aparece a menudo en la documentación como un término de uso común en quechua. En su testamento del 25 de octubre de 1586, Juan Guacanque hizo una declaración en dicha lengua que fue traducida por «me deue vn ynga que se dize quespi, questá en pueblo de Challabamba» (Navarro Gala, 2015: 279). En 1630, un declarante del Cuzco, Juan Rimachi, de 80 años, señalaba que el cargo de alférez real de los «ingaconas» «no [lo] suelen sacar indios particulares sino ingas verdaderos y conocidos de ilustre y sangre como es el dicho Don Juan Pomagualpa» (Amado Gonzales, 2017: 149-150). En 1616, el cacique principal de Cotahuasi, Cristóbal Castillo, dirigió una carta en quechua a una de las autoridades del aillu Mungui, bajo su jurisdicción, reprochándole que dicho aillu se haya mudado lejos del pueblo de reducción. Esta carta incluye la siguiente frase: <manan pip ordenninchu cay tucuy campac y chai yngaguanmi hamutacuspa ordenniqui chimantan cay tucui llocin>, es decir, *manan pip <orden>ninchu, kay tukuy qampaq, i chay <ynga>wanmi hamutakuspa <orden>niykichikmantan kay tukuy lluqsin*, que traducimos por 'no ha habido orden [oficial] de nadie, todo esto ha sido de tu iniciativa, todo esto lo han ordenado ustedes en confabulación con ese inca' (Itier, 2005: 68-69). Mediante la expresión algo despectiva <chai ynga> ('ese inca'), el cacique se refería a Juan Diego García, escribano cotabambino residente en Mungui, perteneciente a una familia de incas «de privilegio» —como hubiera dicho Garcilaso— y a quien Castillo consideraba como el principal responsable de la negativa del aillu a regresar a la reducción. A principios del siglo XVII, el ancestro de uno de los linajes del pueblo de Ocros, en la provincia de Cajatambo, era conocido como <Carhua Incacha>, es decir, 'el pequeño inca dorado' (Duviols, 2003: 738).

En Recuay, el ayllu Picos honraba a cuatro ancestros fundadores, entre los cuales uno llevaba el nombre de «Apu Ingacha» ('el señorcito inca', Duviols, 2003: 766). A mediados del siglo XVII, varios indígenas declarantes en los procesos de idolatría de Cajatambo califican al ancestro fundador de su aillu de <Yngavillac>, <ynca Villac> o <yncauillac>, es decir, 'que dice [la palabra del] Inca', «porque ablaba con el ynga» (Duviols, 2003: 597, 602, 620, 623). Podrían multiplicarse al infinito los testimonios de la continuidad del uso del término y del concepto de «inca» en el quechua de los siglos posteriores a la conquista española, sin que dicho término haya transitado por el español.

5 En realidad, no existe ningún motivo para dudar de que el término que nos interesa deba interpretarse como /inka/. No solo porque González Holguín, Avendaño, Ávila, Bertonio y muchos otros, que sin duda escucharon numerosas veces este término de boca de los nativos, lo escribieron siempre como <inca> o <ynca> (con o sin mayúscula) y no como *<yncca>, *<incca> o *<encca>, sino también porque /inka/ sigue siendo hoy la forma bajo la cual los miembros de las comunidades cuzqueñas recuerdan a quienes construyeron las grandes infraestructuras pétreas de la región (canales, andenes, etc.), a través de relatos orales que no parecen deber nada a la tradición escrita y culta.

6 Los incas, por consiguiente, no tenían nada que ver con un principio mágico generador de abundancia pecuaria o agrícola. Esta es una hipótesis primitivista que Cerrón-Palomino no corrobora con ningún dato histórico. *Inka* tenía otro significado, que sacaremos a la luz después de haber tratado una dimensión ineludible del problema, la de los referentes del término.

Primeras ocurrencias documentales: el Inca como «rey» o «señor»

7 <Ynga> ~ <inga> fue uno de los primeros términos quechuas identificados por los conquistadores. Hacia 1571, Diego de Trujillo, que participó en los acontecimientos de Cajamarca, recordaba que Atahualpa, después de arrojar el libro, exclamó: «ea, ea, no escape ninguno, y los Indios dieron un gran alarido diciendo ho, Inga, que quiere decir hágase así» (Porras Barrenechea, 1970: 54). El conquistador tradujo debidamente «Ho» por «hagáse así», pero dejó «inga» sin interpretación. Cronológicamente, la primera ocurrencia documental de <ynga> ~ <inga> aparece después de la ocupación del Cuzco, en una ordenanza del 26 de mayo de 1534, en la cual Francisco Pizarro prohíbe a los encomenderos de la ciudad decir a los caciques «q(ue) no an de [...] hazer lo q(ue) el dho. caçique Tupa Inga [= Manco] ques el señor prinçipal de toda la tierra [...] les mandare sino a los d(ic)hos sus amos porq(ue) si esto [...] se les hiziese entender e dixere abria mucho escandalo entre los d(ic)hos. naturales y el d(ic)ho caçique Tupa Inga a quien an obedesçido» (Lohmann Villena, 1986: 150). Pizarro parece entender «Tupa Inga» como el título que identifica al «cacique» del Cuzco como «señor de la tierra». El término reaparece simplemente como «el ynga» a partir de 1535, en documentos en los cuales Pizarro se refiere al mismo Manco, como, por ejemplo, las «Ordenanzas generales sobre la conversión y trato de los naturales y obligaciones de los beneficiarios de depósitos de indios (Cuzco, mediados de 1535)» (Lohmann Villena, 1986: 152). A partir de entonces, esta expresión quedaría en el vocabulario de los españoles como el modo de referirse a

los antiguos reyes del Perú (Estenssoro F., 2010). Pero este uso del término *inka* en el sentido de 'rey (del Perú)' no debe engañarnos. Como se verá, 'rey' no es de ningún modo el significado de *inka*, ni siquiera de forma aproximada. Si los colonizadores asimilaron «ynga» o «inca» a su vocabulario fue porque les era difícil usar el término «rey» para referirse a los antiguos señores del país. Hubiera sido equipararlos a los reyes de España y darles una peligrosa legitimidad política. En quechua, como se verá más abajo, *inka* no tuvo al soberano como referente primario; designó en primer lugar a los miembros de un grupo. El rey llevó ese título solo por antonomasia, como representante del grupo de los incas, y muchas veces precedido de un adjetivo, como se verá. La expresión «el Inca», en realidad, es una creación hispana.

8 La costumbre española de referirse al señor nativo como al «Ynga» produjo una distorsión temprana en la interpretación del término indígena. Juan de Betanzos sostuvo que «Ynga dize propiamente rey» (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón-Palomino, eds., 2015: 248). En la misma perspectiva, otros cronistas establecieron una equivalencia entre «ynga» y «gran señor» o «señor». Cieza de León, por ejemplo, que estuvo en el Perú entre 1547-48 y 1551, escribió que «él [Mangocapa] y sus descendientes se llamaron Ingas cuyo nombre quiere dezir o significa reyes o grandes señores» (Cieza de León, 1996a [1553]: 124, cap. 38). Veinte años más tarde, Sarmiento de Gamboa, refiriéndose a Manco Cápac y sus hermanos, refiere que «tomaron [...] este nombre inga, que es lo mesmo que decir señor» (Sarmiento de Gamboa, 1942 [1572]: 49, cap. 11). La traducción de *inka* por «señor» parece intentar compatibilizar la tradición que interpretaba dicho término como «rey» y la evidencia de que dicho término se refería también a una amplia categoría de personas, como se verá a continuación.

Los incas como «caballeros»

9 Una carta anónima de 1536 utiliza por primera vez el plural «ingas» para referirse a quienes los conquistadores habían designado hasta entonces como «orejones», debido a los discos que les deformaban las orejas: a principios de noviembre de ese año, después de que los españoles derrotaran un ataque inca contra Lima, «[i]van con los xrisptianos dos Caciques de paz del valle de Xauxa, i [a] estos Caciques, todos los Indios que pudieron haver que fuesen Orejones, que se llaman Ingas que son de los que hicieron levantar la tierra, los quemaron ellos mesmos» (Porras Barrenechea, 1959: 272). Pese a que numerosos documentos posteriores —sobre todo traslados de declaraciones hechas por indígenas— se refieren a los orejones mediante expresiones como «los yngas», el término «orejones» nunca fue desplazado por el plural «ingas» o «incas» en el vocabulario común de los españoles. Por las razones que ya señalamos, «ingas» o «incas» conservó su temprana especialización, en castellano, como nombre genérico de los antiguos reyes del Perú. Garcilaso acabaría consagrando en español esta acepción inauténtica del término. Ello no reflejaba, sin embargo, el uso quechua, pues *inka* designaba de modo primario a una categoría de personas, los orejones, y solo secundariamente al soberano.

10 Los orejones fueron con frecuencia comparados con una orden de caballería. Basándose en informantes dominicos, Las Casas escribe hacia 1561 que los peruanos «[t]enían

cierta manera de orden de caballería [...]; y debía ser para obligar los caballeros a hacer valentías en las guerras. Esta era la de los orejones, la cual no podía ninguno tomar ni profesar sino los del linaje de los señores ingas y con licencia y privilegio del rey» (Las Casas, 1892 [ca. 1561]: 43). Hacia 1569, Pedro de Quiroga, en sus *Coloquios de la verdad*, pone estas palabras en boca de uno de sus personajes, llamado Tito: «Soy inga de nación y deudo de los reyes que estos reinos conquistaron y posseyeron, gente que fue bien estimada y temida, como entre vosotros a los que llamáis caballeros» (Vian Herrero, 2009: 388-389). Bernabé Cobo dice de los incas que «componían el orden de caballería, que podemos decir correspondía a nuestros caballeros de las órdenes militares, y profesaban la milicia como ellos» (Cobo, 1956 [1653], vol. II: 119, lib. XII, cap. XXVII). Todavía en 1785, un memorial cuzqueño se refiere a los «caballeros yngas» de la ciudad (Amado Gonzales, 2017: 304).

11 Esta equiparación implica por lo menos dos cosas. La primera es que los incas constituían una agrupación exclusivamente masculina. De hecho, ninguna fuente aplica el título de «inca» a una mujer y sería un total contrasentido hablar de «mujeres incas». La segunda es que la principal función de los incas era guerrera.

Funciones de los incas

12 Diego González Holguín señaló que a «los indios orejones» «los hazían [tales] por valor en la guerra». Con esta formulación el lexicógrafo señalaba que el estatus de inca no se heredaba al nacer, sino que se adquiría mediante una prueba militar. Garcilaso es quien ofrece la descripción más detallada del rito mediante el cual los jóvenes varones se «armaban caballeros» y adquirían dicho estatus. Este rito de paso a la edad adulta, llamado *warachikuy* 'puesta del taparrabo', se realizaba alrededor de los 16 años y habilitaba a los hombres «así para ir a la guerra como para tomar estado», es decir, para casarse. Consistía en un ayuno, una carrera y un ejercicio de combate para que «mostrasen la agilidad y habilidad que en ofender o defender las plazas fuertes les convenía tener» (Garcilaso de la Vega, 1976 [1609], t. II: 56, lib. VI, cap. XXIV).

13 Los testimonios indígenas son los más claros en cuanto a la función militar de los incas. En una probanza de 1569, dos incas, Sancho Usca Paucar y Alonso Auca Puma, declararon que los miembros de su parcialidad, Maras Ayllo, fueron «descendientes de los [reyes] Ingas, y que siempre se ocuparon en la guerra y exercicios della» (Segalini, 2017: 40) y que «no seruian los dos Apo Sinche y Chamocharana Abuelos de los dichos don Sancho y don Alonso en mas de asistir y residir de continuo donde Guaina Capac estaua assi en la guerra y exersicios della como [...] en sus consejos lo qual vido este testigo en tiempo de Guaina Capac» (Segalini, 2017: 42).

14 A los incas se refiere también el cronista Pachacuti Yamqui, perteneciente a una familia cacical de las provincias de Canas y Canchis, al relatar cómo, en un momento crítico de la guerra que Huayna Cápac tuvo con los cayambis, «el ynga viene a rogar [a] los orejones con promessas. Y en esta sazón los enemigos dan saltos y estragos en el exérçito de Tabantinsuyo y hace daño. Y al fin, el dicho ynga haze bolber a los veynte dos mil orejones y con los quales dan guerra sin hazer daño. Y por el ynga manda poner gran

cantidad de ropas y comidas para los orejones, echando a la rebatiña. Y fuera desto los manda dar otras cossas muchas, como a gente enterezados [= que tiene valor, fortaleza de ánimo]» (Pachacuti Yamqui Salcamaygua, 1993: 253, f. 35v). Es interesante observar aquí que los orejones no constituían una fuerza militar sometida al Estado, sino que su movilización requería ruegos y promesas de parte del soberano, así como una retribución en ropa, banquetes y derecho de saqueo sobre el enemigo.

15 Sabido es que muchos incas se instalaron en puntos estratégicos del territorio que habían conquistado, siendo reemplazados en la región metropolitana por grupos desplazados de las provincias. La consolidación del imperio condujo a la conversión de esta corporación militar en productores encargados de funciones de vigilancia. Esto parece explicar que Huaman Poma, miembro de una familia de la región de Huamanga, evocara con cierta animadversión a estos agentes del antiguo régimen: «ynga no quiere dezir Rey cino que ynga ay gente uaja como chilque ynga ollero - acos ynga enbustero - uaroc ynga llulla uaroc mentiroso mayo ynga falzo testimoniero, quilliscachi equeco ynga lleua chismes y mentiras poquis colla millma rinre, estos son yngas» (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 117-118). El cronista debió conocerlos de cerca, pues la cuenca del Huarpa y los alrededores de Vilcashuamán, cerca de donde nació y creció, fueron en gran parte repoblados por orejones chilques, papres, quehuares, antas y acos (Itier, 2016a). Sarmiento de Gamboa (1942 [1572]: 120, cap. 45) enfatizó por supuesto el carácter represivo del rol de los incas: «en todas las provincias que Inga Yupangui conquistaba y tiranizaba, ponía guarnición de soldados del Cuzco». Garcilaso, por su parte, subrayó su obra política y moral: «en estas maneras de mudar indios siempre llevavan Incas de los que lo eran por privilegio del primer Rey Manco Capac, y enbiábanlos para que gobernassen y doctrinassen a los indios» (Garcilaso de la Vega, 1976 [1609], t. II: 87, lib. VII, cap. I).

16 Los incas también desempeñaban funciones administrativas. Según un declarante nativo residente en el valle de Cochabamba: «tenía el Inga puestos mayordomos ingas en el dicho valle, los quales tenían cuidado de lo susodicho [que todo el maíz producido se entregara al Estado] y de castigar a quien hazía lo contrario» (Villarías Robles & Mamán, 1998: 649). El papel de los incas se extendía a la ingeniería de estructuras estatales (Sarmiento de Gamboa, 1942 [1572]: 121, cap. 45). Finalmente, según los ya mencionados Sancho Usca Paucar y Alonso Auca Puma, agregaban a su misión de supervisores agrícolas la de honrar al soberano bailando ante él: «en tiempo de Guaina Capac los dos Apo Sinchi y Chamucharana y sus indios se ocupauan en cosas de la guerra y en acompañar al d(ic)ho Inga adonde quiera que iba y en baylar delante del quando hacia alguna fiesta y regocijo» (Segalini, 2017: 45). Guerreros, policías, administradores, ingenieros y celebradores del poder de su representante, los incas fueron la sustancia del Estado cuzqueño.

Afiliaciones étnicas

17 Con el objetivo de dar a entender lo que era un inca, Huaman Poma comparó esta categoría con la de viracocha. Según él, ambas se caracterizaban por abarcar a una diversidad de naciones: «como dizen. uiracocha le llama(n) en comun. al castellano

estrangero judío moro turco yngles y franses. q(ue) todos son espanoles uiracochas aci son yngas» (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 118). Sabemos en efecto que los incas pertenecían a diversas entidades políticas de la región del Cuzco. Los más prominentes procedían del grupo que las fuentes llaman los «cuzcos». Sarmiento de Gamboa los menciona a menudo bajo esa denominación: «Mas [Anco Ayllo, capitán de la nación chanca] disimulábalo de manera que los Cuzcos ya le tenian por hermano y se fiaban dél» (Sarmiento de Gamboa, 1942 [1572]: 106, cap. 38). Después de sus conquistas norteñas, Topa Yupangui «fué bien recebido de su padre con su costosísimo triumpho y aplauso de todos los orejones Cuzcos» (Sarmiento de Gamboa, 1942 [1572]: 119, cap. 44). Los incas no cuzqueños procedían de unos veinte grupos étnicos asentados en los territorios de las actuales provincias de Anta, Paruro, Acomayo, Quispicanchi, Paucartambo y Urubamba, así como en el moderno distrito apurimeño de Curahuasi, dentro de un radio de unos 50-80 km alrededor del alto valle de Cuzco (Bauer, 1996: 44-53; Covey, 2006: 209; Yaya, 2012: 104).

Diferenciación social

18 Al introducir su enumeración de los grupos étnicos no cuzqueños cuyos varones adultos llevaban el título de incas, Huaman Poma los designó mediante dos términos quechuas genéricos:

> *haua ynga uaccha ynga.* chinchaysuyo ynga anta ynga sacsauana ynga quilliscachi ynga mayu ynga quichiua ynga - sus mujeres palla aui son yn(di)os tributarios antisuyu ynga tanbo ynga lare ynga y sus mujeres palla aui son yn(di)os tributarios - collasuyo ynga queuar ynga uaroc ynga cauina ynga masca ynga tanbo ynga acos ynga chillque ynga papri ynga y sus mugeres palla aui so(n) yn(di)os tributarios - condesuyo ynga yanauara ynga y sus mugeres se llaman ynaca aui y son yn(di)os tributarios (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 740; las cursivas son nuestras).

19 A primera vista, esta cita sugiere que *hawa inka* 'inca exterior' y *wakcha inka* 'inca allegado' eran denominaciones intercambiables de los grupos no cuzcos que Huaman Poma menciona seguidamente. Otros datos muestran, sin embargo, que estas dos expresiones no eran sinónimas. El mismo autor escribe en otra parte: «tiene todo el rreyno en este mes de abril yncaraimi y se horadan las orejas en este mes todos haua yncas como capac ynca uaccha yngas» (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 243). Si bien en esta frase la expresión «capac ynca» no lleva el plural español «s», a diferencia de «haua yncas» y «uaccha yngas», el contexto sugiere que Huaman Poma se refiere a una pluralidad de individuos y que los *qhapaq inka* eran los descendientes de reyes y no solamente el Inca. Como se sabe, el quechua desconoce la categoría gramatical de singular, y el castellano del cronista presenta numerosos casos de omisión del *morfema plural *-s*. Su formulación distingue, por lo tanto, a los *hawa inka* de otro grupo que abarcaría tanto a los *qhapaq inka* como a los *wakcha inka*. La expresión *hawa inka* ('incas exteriores') remite obviamente a los incas que no pertenecían al centro del espacio regional, es decir, al Cuzco. Hasta hoy, en quechua cuzqueño, las provincias de la región se conocen como *hawa llaqtakuna* 'provincias exteriores', por oposición a la capital regional. Según la última frase citada de Huaman Poma, los calificativos de *qhapaq* ('rico'

o 'munificente') y *wakcha* ('pobre' o 'allegado') distinguían a dos categorías de incas dentro del grupo de los cuzcos. Juan de Betanzos corrobora esta información cuando relata que Ynga Yupangue dividió la capital en dos mitades, instalando en la parte baja, Urin Cuzco, a tres «señores sus amigos» que eran «hijos bastardos de señores» de su linaje habidos en mujeres de otros grupos, «a los quales hijos ansí avidos llaman ellos guacchaconcha, que quiere decir deudos de pobre gente e baxa generación» (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón-Palomino, eds., 2015: 190). Dentro de la antigua terminología quechua del parentesco, *quncha* designaba a los sobrinos de un varón (Santo Tomás, 1560: 97r). Metafóricamente, el calificativo de *quncha* presentaba a los hijos de mujeres «extranjeras» como una familia aparte, aunque genealógicamente relacionada, al mismo tiempo que como una generación menor dentro de los cuzcos, es decir, subordinada a sus «tíos». Betanzos agrega: «y estos tales [los *wakcha quncha*], aunque sean hijos del Ynga, son llamados ansí y no son tenidos ni acatados ninguno déstos, ansí honbres como mugeres, de los demás señores sino como por un orejón de los otros comunes» (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón-Palomino, eds., 2015: 190). Esta última aserción sugiere que la categoría de *wakcha inka* pudo abarcar tanto a los cuzcos «bastardos» como a los «incas del exterior», con lo que se explicaría la primera cita de Huaman Poma, que coloca a los *hawa inka* dentro de la categoría de *wakcha inka*. Por contraste, los incas descendientes de soberanos del pasado eran calificados de *qhapaq inka* ('incas ricos' o 'munificentes') porque gozaban del patrimonio que su antepasado había reunido gracias a sus conquistas. En síntesis, la organización del Cuzco se basaba en dos sistemas de oposición sociopolítica: una distinción entre centro y periferia («incas del Cuzco» vs. «incas del exterior») y una diferencia propiamente social («incas ricos/ munificentes» vs. «incas pobres/allegados»). Estas dos oposiciones no coincidían, pues parte de los «incas del Cuzco» eran «pobres» o «allegados», al igual que los incas «exteriores».

20 La segunda de estas oposiciones, la que distinguía a los «munificentes» de los «allegados», fue la que Garcilaso consideró como la más relevante, llamando a los primeros «Incas de la sangre real» (Garcilaso de la Vega, 1976 [1609], t. I: 52, lib. I, cap. XXIII) y a los segundos «[Incas] hechos por privilegio» o «del privilegio» (p. ej., Garcilaso de la Vega, 1976 [1609], t. I: 52, lib. I, cap. XXIII; 79, lib. II, cap. IX; 177, lib. IV, cap. II; 270, lib. V, cap. XXVII). Mediante la noción de «privilegio», que tomó tal vez de Las Casas (cf. *supra*), Garcilaso quería dar a entender que el estatus de inca fue otorgado a los varones de estos grupos como una merced o gracia de Manco Cápac por su ayuda en la conquista del valle del Cuzco. Aunque alejada de la conceptualización indígena, esta interpretación recuerda tal vez un hecho histórico: la atribución del título se habría originado en la colaboración militar de estos grupos durante la formación inicial del Estado cuzqueño, pues no todas las naciones del espacio regional gozaban del título de *inka* para sus miembros masculinos. Por ejemplo, no había incas entre los cuyos y los pinaguas, que habían sido conquistados por los cuzcos (Covey, 2006: 209).

Ámbito geográfico de reconocimiento del título

21 Pese a que los incas fueron la fuerza motriz de la expansión militar cuzqueña en sus primeras fases, esta categoría social no parece haber gozado de gran reconocimiento

fuera de la región metropolitana. Lo sugiere, en primer lugar, el hecho de que los primeros conquistadores españoles, antes de llegar a la capital, no conocieron, a través de sus intérpretes norteños, el título de «inga» para referirse al rey del Perú ni a su séquito, sino el de «cuzco», que evocaba su origen geográfico. Francisco de Jerez llama repetidas veces «Cuzco viejo» al soberano que conocemos bajo el nombre de Huayna Cápac. Refiriéndose a Huáscar, observa que «por ser sucesor del señorío se llama Cuzco, como su padre» (Jeréz, 2017 [1534]: 77). Sancho de la Hoz se refiere específicamente a los reyes del Cuzco cuando relata que se les ofrecía un plumaje blanco en señal de vasallaje, como «costumbre antigua entre ellos desde que esta tierra fué conquistada por estos Cuzcos» (Sancho de la Hoz, 1962 [1534]: 21). Ahora bien, Jerez no estuvo en la capital del Tahuantinsuyo, sino que regresó a España desde Cajamarca. Sancho de la Hoz, por su parte, solo permaneció en Cuzco hasta principios de 1535, antes de volver a la Península. En el tiempo que duró el cautiverio de Atahualpa, los españoles nunca se refirieron a este como al «ynga», sino como al «cacique Atagualpa» (p. ej., en los «Autos de la distribución de las porciones de los tesoros de Cajamarca», Lohmann Villena, 1986: 75), como si *inka* no formara parte del vocabulario de sus intérpretes norteños. Otro indicio de lo mismo es la ausencia del término *inka* en el *Lexicón* de Domingo de Santo Tomás (1560), quien estuvo en el Perú entre 1540 y 1556, sin pasar por Cuzco.

Incas españoles

22 Según Huaman Poma, los conquistadores españoles se atribuyeron el título de *inka* con el fin de asentar su autoridad sobre la población: «como los primeros españoles conquisto la tierra con solo dos palabras q(ue) aprendio decian - ama mancha noca ynga q(ue) no tenga miedo q(ue) el era ynga» (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 395, cf. también 559); «dizen que un español co(n) la cudicia del oro y plata mandose lleuarse en unas andas y ponerse orexas postisas y trage del ynga entraua a cada pueblo pidiendo oro plata como uian ynga barbado se espantaua(n) y mas se echaua a huyr los yn(dio)s» (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 395). El cronista también ofrece un ejemplo de uso, por una mujer andina, de *inka* como término de tratamiento dirigido a un español: uno de sus dibujos muestra a una madre presentando su hijo a Damián de la Bandera, corregidor de Huamanga en los años 1540-1550. Haciendo pasar engañosamente al niño por hijo de un gran señor, la madre dice al administrador: <caimi cino zapra ynga – nocap uauay capac apop churinmi>, es decir *kaymi,* <cino> *sapra inka, ñuqap waway; qapaq apup churinmi* 'este es, señor inca barbudo, mi hijo; es hijo de un gran señor' (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 408).

Fig. 12 – Una madre dando al funcionario Damián de la Bandera el título de *sapra inka* 'inca barbudo' (Guaman Poma de Ayala, 2019, vol. A: 164)

23 En su *Historia general*, Garcilaso confirma que los conquistadores españoles fueron llamados incas por los peruanos:

> dieron tambien à los Españoles el Nombre, ò Apellido Inca, diciendo, que pues eran Hijos de aquel su Dios Viracocha, Hijo de el Sol, derechamente les pertenecerà el Nombre Inca, como a Hombres Divinos, venidos del Cielo: y asi llamaron Viracochca [sic] Inca à todos los Conquistadores del Perù, desde los primeros, que fueron los que entraron con D. Francisco Piçarro; hasta los segundos, que fueron con D. Diego de Almagro, y con el Adelantado D. Pedro Alvarado, y los Adoraron por Dioses (Garcilaso de la Vega, 2009 [1617]: lib. 1, cap. XL).

24 Como lo mostró Pierre Duviols (2017 [2005]), es lo que permitió a Garcilaso reivindicar para sí el título de Inca, que no pudo heredar de su madre, pues la transmisión del mismo se hacía exclusivamente en línea masculina:

> Es de advertir que todos [estos incas] son descendientes por línea masculina, que de la femenina como atrás queda dicho, no hicieron caso los Incas si no era de los españoles conquistadores y ganadores de la tierra, porque a estos también les llamaron Incas, creyendo que eran descendientes de su dios Sol (Garcilaso de la Vega, 1976 [1609], t. II: 283, lib. IX, cap. XL).

25 Estas observaciones confirman, si era necesario, que el título de *inka* no tenía una definición étnica, sino que correspondía a la noción de guerrero conquistador. *Inka* parece haber sido conocido con este significado por los mapuches —que se prestaron varios términos sociopolíticos del quechua en la época incaica—, pues al llegar a esta zona, Valdivia observó que los araucanos los llamaban «ingas» (Dillehay, 2011: 135). Es el origen del término mapudungun *winka* que designó primero a los conquistadores españoles y hoy en día a los blancos.

Restricción de la aplicación del título en la época colonial

26 Desde una época temprana, los cuzcos descendientes de reyes lograron hacerse reconocer por la corona española como una nobleza exonerada de tributo y servicios. Dado que los demás incas habían perdido sus funciones en la sociedad, los descendientes de reyes aprovecharon la mala interpretación española del título («rey») para convertirlo en una distinción exclusiva de su grupo. Los incas dejaron de definirse como una amplia asociación guerrera, en la cual el soberano figuraba como un *primus inter pares*, para convertirse en una nobleza masculina restringida y legitimada por su ascendencia real. Por eso, probablemente, el título de «inca» se volvió mucho más frecuente en la antroponimia cuzqueña de lo que había sido en la época prehispánica.

27 Esta restricción del título a un grupo más limitado es en primer lugar la consecuencia de que los *hawa inka* o 'incas exteriores' dejaron de ser un personal estatal. El desprecio irónico que el cacique de Cotahuasi manifestaba hacia el escribano Juan Diego García (<chai ynga> 'ese inca') y la animadversión burlona de Huaman Poma hacia los incas «gente uaja» son buenos testimonios de la pérdida de prestigio que experimentaron los «incas de privilegio» después de la conquista.

28 En Cuzco, esta pérdida de estatus no dejó de suscitar conflictos entre los descendientes de reyes y los demás incas. A las reivindicaciones de estos últimos parece aludir de modo reprobatorio un grupo de caciques cuzcos al señalar en un proceso judicial de 1584 que «se an entrometido y entrometen [entre «los tales indios yngas»] muchos que no son tales yngas y pretenden salir con la dicha libertad [no hacer la mita] por cuya caussa e para que no se sepa y entienda quales son los que derechamente deven e pueden gozar de la dicha livertad de yngas por ser deçendientes de los señores que fueron de estos reinos [ellos] pareçieron ante los dichos señores jueces» (De la Puente Luna, 2016: 58). Como se observa, se expresa aquí una definición restrictiva de la categoría de «inca». Todavía en la década de 1650, don Francisco Suta Yupanqui, cacique principal del aillu Sucso, que agrupaba a los descendientes del Inca Viracocha, demandó a los miembros del aillu Yacanora, descendientes de Apo Sauaraura, «capitán general» de ese mismo rey, quienes también pretendían conseguir una provisión con el título de «yngas», amenazando de esa forma la preeminencia del aillu Sucso (Amado Gonzales, 2017: 172) y sobre todo la definición aristocrática y colonial del concepto de «ynga».

29 Desde el lado español, los jesuitas, que mantenían una alianza estrecha con los descendientes de los antiguos reyes del Tahuantinsuyo, fueron los principales promotores de esa redefinición. El *Vocabulario* anónimo de 1586 —emanación del equipo quechuista del Tercer Concilio, de fuerte orientación jesuita— y el de Diego González Holguín (1608) ofrecen para *inka* una única entrada: «Ynca. nombre de los reyes desta tierra», en su sección quechua-español. El jesuita Bernabé Cobo también se hizo el portavoz de esta definición elitaria:

> Llamáronse todos los reyes del Perú descendientes de Manco-Cápac Incas, como el primero, al modo que los emperadores romanos tuvieron nombre de Césares, y gozaban deste apellido no sólo los que tenían el cetro y corona real, sino también cuantos eran de su casta y sangre real, ora descendiesen dellos por vía de varón, ora por vía de mujer; y el día de hoy, aunque se acabó ya su reinado, se precian deste nombre y alcuña, y lo conservan con particular estima los descendientes que dellos han quedado; y los demás indios lo tienen por tan honroso, que cuando uno llama a otro, le suele dar este título, como honorífico, diciéndole inca, en lugar de el de señor ó caballero que nosotros usamos (Cobo, 1956 [1653], vol. II: 66, lib. XII, cap. IV).

30 Como lo hemos visto, Huaman Poma protestó contra la interpretación de «inga» como «rey», con el argumento de que existían entre los incas «gente uaja». Es probable que no buscara solo rectificar una incomprensión española, sino también denunciar una manipulación engañosa del título de parte de los cuzcos «ricos». En su mayoría, los historiadores modernos han asumido la definición del título promovida por la élite indígena del Cuzco colonial y la han proyectado hacia el pasado prehispánico.

Inka 'amante'

31 En el quechua cuzqueño actual, *inka* significa también 'amante', aplicándose exclusivamente a un varón. El teatro quechua cuzqueño colonial permite observar la

evolución que conduce hacia esta acepción moderna. En él, *inka* aparece con frecuencia con un sufijo posesivo para referirse al superior social de uno. En el auto sacramental *El hijo pródigo* (1668), de Juan de Espinosa Medrano, el pastor Ahuatiri, por ejemplo, se refiere a su amo como a 'mi inca' (*Inkayri supayhina mich'a* 'y mi amo es tacaño como un diablo', v. 992), dirigiéndose al mismo como a *inkay* 'mi señor'. En *El pobre más rico*, una comedia de fines del siglo XVII, el diablo dice a propósito de Quespillo, criado de Yauri Ttito —protagonista principal de la obra—: *chaqnapuway chay runakta; / inkanwan kuskam ñuqawan rinqa* '¡amarren a ese hombre! / Irá conmigo junto a su amo' (Centeno de Osma, 1938: 154; nuestra transliteración y traducción). Este significado fundamental de 'amo, señor' ya existía a fines del siglo XVI, pues explica derivados verbales como *inkachaku-* (lit. 'hacer a otro inca para sí') que Diego González Holguín traduce como «tratar con respecto o regalo» o «criar regaladamente a otro» (González Holguín, 1608, lib. II: 321, lib. I: 127, respectivamente). Es probable que se trate de empleos post- hispánicos, vinculados a la restricción colonial del ámbito de referencia social del término. El verbo *inkachaku-* parece conllevar, incluso, cierta ironía.

32 Sea lo que fuere, el significado moderno de 'amante' aplicado a un varón se deriva de esta acepción, próxima a «amo» y «señor» en español. Siempre en *El pobre más rico*, en efecto, la princesa Cori Umiña declara al príncipe Inquil Ttupa, con el que no está casada: *munaymanchá ñuqapas kayta / inti killap phiwi ususin / qam inkayta sirwinaypaq* 'yo también quisiera ser / la hija mayor del Sol y de la Luna / para servirte como a mi señor [*inka*]' (Centeno de Osma, 1938: 56). Se delinea aquí la figura del hombre «dueño» de una mujer, pues estamos fuera del contrato matrimonial. Esta imagen de poderío indebidamente ejercido por un hombre sobre una mujer víctima de sí misma fue a todas luces la que dio origen al empleo moderno de *inka* en el sentido de 'amante'.

Significado de *inka* en el siglo XVI

33 Hemos visto que *inka* fue el título que llevaban los miembros de una «orden de caballería» multiétnica. Nos preguntaremos ahora si *inka* era el nombre «propio» de esta institución sociopolítica o si tenía un significado susceptible de extraerse del análisis de distintos empleos del mismo término en contextos diferentes.

34 Existía en el quechua cuzqueño del siglo XVI un *morfema lexical formalmente idéntico al que hemos descrito y que Domingo de Santo Tomás explica como sigue en su *Grammatica*:

> ay una manera de hablar que en esta lengua tiene particular difficultad, y es este romance, v. g.: 'a cada uno, uno', 'a cada uno, dos', 'a cada uno tres', &c. [...]. En todas las maneras de hablar semejantes se ha de poner sólo el número que se atribuye, y al cabo de esta dictión incanca o, según otros y es lo mismo, incanga, que significa lo que dezimos 'a cada uno', v. g.: 'a cada uno, uno' dezimos suc incanca, 'a cada uno, dos' iscay incanca, 'a cada uno, tres' quimça incanca; y assí en todos los demás. [...] Puede también perder la dicha dictión incanca la síllaba media, s. can, y quedará inca; y es término más polido y más breve y haze el mismo sentido, v. g.: 'a cada uno siete' diremos canchiz inca o incanca, que es lo mismo. Y

> quando se pone esta dictión inca, si el término con que se junta se acaba en consonante, quédase la dicha dictión entera, pero si se acaba en vocal pierde la i primera. Exemplo de los primero: 'a cada uno, ocho' diremos puçac inca, 'a cada uno, nueve' izcon inca [...] Exemplo de lo segundo: 'a cada uno, diez' dezimos chunganca (Santo Tomás, 1951 [1560]: 135-136, fol. 60-60v).

35 Dicho de una manera más aprensible por el lector moderno, la posposición *inka* (después de consonante) alternaba con el sufijo *alomorfo *-nka* (después de vocal) para designar una unidad o grupo resultante de una división: '(dar) ocho a cada uno' se decía *pusaq inka*, es decir, literalmente '(dar por) divisiones de ocho', y '(dar) diez a cada uno' se decía *chunka-nka* '(dar por) divisiones de diez'. Dentro del corpus colonial quechua, conocemos solo dos oraciones completas con este uso de *inka*. Una de ellas nos la proporciona Diego González Holguín (1608, lib. I: 191): <Ysccay inca ticacta apay>, es decir, *iskay inka tikakta apay* 'lleva los adobes (por) porciones de dos'. La otra se encuentra en el confesionario de Juan Pérez Bocanegra, quien recomienda preguntar a los caciques: «[¿]As mandado[a los tributarios] que te den parte de lo que assi an ganado[?]», traducido en quechua por <cai hina llamcaicunapi tariscanmanta, as inca coai ñispa camachecchu canqui mañacchucanqui?>, es decir, *kayhina llamk'aykunapi tarisqanmanta «aŝ inka quway» ñiŝpa kamachiqchu kanki, mañaqchu kanki?* (Pérez Bocanegra, 1631: 269 y 305 (n.° 10)). Interpretamos *aŝ inka quway* como 'dame (en) porción de un poco', es decir, 'dame una parte'.

36 Como lo muestra el último ejemplo proporcionado por Santo Tomás (<chunganca> «a cada uno, diez»), el *lexema posposicional *inka* estaba en vía de *gramaticalización en el siglo XVI, evolución plenamente consumada en la actualidad. La interpretación que Santo Tomás hace de <inca> como una variante apocopada de la forma más larga <incanca> no es plausible desde el punto de vista de la formación de las palabras quechuas. *Inkanka* debe interpretarse más bien de modo inverso, es decir, como una duplicación del sustantivo *inka*, procedimiento que expresa multiplicidad en quechua: resulta a todas luces de la amalgama de *inka* y de su *alomorfo posvocálico *-nka*. Para retomar uno de los ejemplos proporcionados por el dominico, <iscay incanca> *iskay-inkanka* «a cada uno, dos» procedería de **iskay inka-inka* que podemos traducir literalmente como 'porción-porción de dos', es decir, 'múltiples porciones de dos'.

37 González Holguín fue el primer autor en observar una tendencia del *morfema a *gramaticalizarse también después de consonante, mediante la anteposición del apoyo fonético *-ni-*: «Asnincalla, o assincalla. Cada uno vn poco» (*as-ni-nka-lla* o *as inka-lla* 'solo porciones de un poco') (González Holguín, 1608, lib. I: 27). Rodolfo Cerrón- Palomino (2021) no ve en el elemento <inca> un *lexema, sino el ensamblaje de dos sufijos: un supuesto «morfo vacío» *-i*, que interpreta como un «conector silábico», y el sufijo *-nka*, que, al revés de nosotros, considera como la forma genuina del elemento que estamos describiendo. Toda la información filológica de que disponemos se opone a esta interpretación. Desde un punto de vista gráfico, los quechuistas de los siglos XVI y XVII son unánimes en tratar <inca>, en su sentido distributivo, como un elemento lexical, es decir, como una posposición y no como un sufijo, pues no lo transcriben unido al

*lexema con el que se relaciona (con la única excepción de <assincalla en González Holguín). Domingo de Santo Tomás lo analiza como una unidad léxica en su *Grammatica*, considerando el sufijo *-nka* como el producto de una *gramaticalización del *lexema *inka*:

> Yte(m) vsan de la figura, q(ue) el latino llama (synalaepha, o syneresis) q(ue) es, qua(n)do co(n)curre(n) immediatame(n)te dos dictiones q(ue) no tienen bue(n) sonido, si se p(ro) feriessen ambas enteras, y en tal caso, o la vna, o ambas pierde(n) letras, y casi de ambas se haze vn t(é)r(min)o, v.g. dize(n) (aspac) por (asllapac) q(ue) significa de aqui a poco, Assi mismo dizen (chunga(n)ca) por (chunga inca) q(ue) significa, a cada vno diez (Santo Tomás, 1951 [1560]: 75).

38 No encontramos motivo para dudar de su percepción de la estructura de los *sintagmas que registró.

39 Como lo mencionamos, para sustentar su interpretación del *morfema distributivo como un sufijo, Cerrón-Palomino postula la existencia, en el quechua cuzqueño del siglo XVI, de un «morfo vacío» *-i*, que hubiera permitido engarzar ciertos sufijos iniciados en consonantes sobre bases nominales acabadas en consonante, cumpliendo el mismo papel que el «estribo» *-ni* en las variedades conocidas del quechua. No tenemos suficiente espacio aquí para demostrar que tal «morfo vacío» *-i* no existió, pues el sufijo estribo es *-ni-* en todas las variedades del quechua conocidas, aun en los más antiguos documentos sobre la lengua. Los ejemplos dados por Cerrón-Palomino (<yahuariyqui> 'tu sangre' y <camaquen> 'su criador') se explican por el *alomorfismo del *agentivo real *-r(i)* y del *agentivo general *-q(i)* ante un sufijo posesivo en quechua cuzqueño antiguo, que contagió también la raíz lexical *huq* ('uno') en el mismo contexto (*huqin* 'uno de ellos'), tal vez debido a un fenómeno de reinterpretación morfológica de este numeral. El caso de la alternancia <sipas> ('mujer joven') ~ <sipasi> + pos. ('la manceba de'), hasta donde sabemos el único en que la vocal /i/ *alomórfica no aparece asociada a los *agentivos *-q* o *-r*, tiene otra explicación, vinculada al origen no quechua de dicho término (cf. capítulo preliminar).

40 Ya *gramaticalizado bajo la forma *-nka*, el *morfema distributivo ha permanecido en el quechua ayacuchano actual, variedad resultante del aprendizaje del quechua cuzqueño por hablantes de otras variedades de la lengua, durante los siglos XV y XVI (Itier, 2016a): *chay tantata hukninka quy* 'de ese pan dale uno a cada uno' (prov. de Huancavelica) e *iska-iskayninkam llamkankichik* 'trabajarán por (grupos) separados de dos-dos' (prov. de Cangallo). Antonio Cusihuamán (1976b: 236) lo registra también para el quechua cuzqueño. *Huk-ni-nka* se puede traducir literalmente como '[por] división(es) de uno' y *iska-iskayninka* como '[por] división(es) de dos-dos', es decir, 'en varios grupos de dos (separados de un conjunto)'.

41 En todos los casos mencionados, antiguos y actuales, *inka* actúa como posposición y puede interpretarse como '(unidad o grupo) separado (de un conjunto)'. A partir de este resultado, podemos plantear la siguiente pregunta: si bien las dos series de empleos de *inka*, la que designa una clase de guerreros y la que acabamos de analizar, presentaban diferencias funcionales (la primera correspondía a un sustantivo «libre» mientras que la

segunda actuaba como posposición), ¿tenían alguna relación semántica e histórica o constituían simples homónimos?

42 En primer lugar, debemos observar que, pese a su avanzado grado de *gramaticalización en el siglo XVI, la posposición *inka* no dejaba de ser un sustantivo. Ahora bien, como nombre de un estatus sociopolítico, *inka* también aparecía siempre, en la antroponimia y la etnonimia, como un sustantivo pospuesto al nombre o adjetivo que lo determinaba: Topa Ynga, Viracocha Ynga, Juan Sicos Ynga, Juan Ninancuro Inga, anta ynga, chillque ynga, etc. (los dos últimos se encuentran en Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 337). En ambas series de empleos (*pusaq inka* '[por] división de ocho [elementos]' y *Anta inka* 'inca de[l pueblo de] Anta', por ejemplo), *inka* es un sustantivo precedido por un determinante.

43 La prueba decisiva de que los diversos usos de *inka* correspondían a variantes de un mismo significado, y no a homónimos, la aporta un empleo en el que se unen el significado de 'separado' y la designación de una categoría social. En el quechua de Andahuaylas, la más «cuzqueña» de las hablas ayacuchanas, se califica de *maqlla inka* ('*inka* que no comparte') al soltero empedernido, incapaz, por esta condición, de entrar en las relaciones comunales de intercambio de servicios y de asumir cargos, actividades que requieren el concurso de una esposa (Pablo Landeo Muñoz, com. pers.). En esta locución, *inka* es aquel que se encuentra «apartado» de la sociedad. Este significado se ajusta a la información histórica que trajimos a colación acerca de los incas anteriores a la colonización: eran hombres separados del común de los varones adultos trabajadores (o *hatun runa*(s) 'adulto(s)') porque no cooperaban con ellos en la producción, sino que se dedicaban a la guerra y la administración. Los diversos empleos de *inka* constituían, por lo tanto, desarrollos de un mismo significado básico, el de 'separado, apartado', que se distribuía en dos grupos diferenciados: 'entidad o grupo separado de su conjunto' y 'hombre separado del común de los adultos'. La expresión fosilizada *maqlla inka* permanece hasta hoy como un vestigio de la antigua continuidad y unidad semántica de estos dos conjuntos de usos.

44 Podemos sintetizar como sigue la estructura semántica del *lexema *inka* en el quechua del siglo XVI: precedido de un adjetivo de cantidad ('uno', 'dos', 'un poco', etc.), este sustantivo designaba una o varias unidad(es) separada(s) de un conjunto; utilizado después de un nombre propio o como sustantivo libre, significaba '(varón) separado (del resto de la sociedad)'. Todo indica que, como designación de una clase de guerreros, *inka* constituía una acepción especializada e históricamente secundaria del significado fundamental de '(algo o alguien) separado'.

45 Así se explica también otro uso actual del término *inka*, como adjetivo de «carnero» en la expresión *inka karniru* (o elípticamente *inka*), que significa 'carnero con tres o cuatro cuernos' en las variedades huanca y ayacuchana del quechua (Ráez, 2018: 121; Soto Ruiz, 2012: 88; Lauriault, 1958: 105). El *inka karniru* es literalmente y de modo elíptico un 'carnero [de cuerno(s)] separado(s)'.

Conclusión: el Estado como asociación guerrera

46 Los incas no fueron una nobleza, pues no existían mujeres ni niños incas. Tampoco formaban una etnia, por la misma razón y también porque la categoría de incas agrupaba a hombres de distintos grupos étnicos, incluyendo en un momento a los conquistadores españoles. El término *inka* designaba a hombres que por su condición de guerreros eran considerados como «apartados» o «separados» fiscalmente del común de los productores. Al igual que los militares, policías y funcionarios de nuestros Estados modernos no constituían una élite, pues a excepción de los cuzcos, se dedicaban también en su mayoría a la agricultura, aunque en mejores tierras que mucha gente del común y con el privilegio de no dar prestaciones laborales a su semejante, el Inca. Eran productores armados, y sus funciones propias —guerra, vigilancia, supervisión agrícola, etc.— hacían de ellos la sustancia misma del Estado.

47 En su contexto original, la identidad inca, por el hecho mismo de «separar» a sus miembros de los productores comunes, los unía en una hermandad. Por eso, en los términos de la antropología social comparada, debemos considerar a los incas prehispánicos como una asociación, es decir, como una unidad social que no tenía por base el parentesco, sino el sexo, la edad y/o una función social, en este caso —como en muchos otros— la actividad militar (Lowie, 1969 [1936]: 191-236). Por lo tanto, el Estado inca no fue o no se concibió como un organismo administrativo encabezado por un rey rodeado de una nobleza, sino al revés: fue una asociación guerrera, con funciones administrativas secundarias, que reconocía en su seno a un miembro «sin igual», el *sapa-inka*, especie de *primus inter pares* que simbolizaba y centralizaba el rol político de sus semejantes.

48 Solo secundariamente y por antonomasia el término *inka* a solas llegó a designar a los soberanos del Tahuantinsuyo. Aunque el poder estaba centralizado en una institución de tipo monárquico, no existía en el lenguaje político quechua un término que significara 'rey'. No hubo en las lenguas andinas conocidas un equivalente de *basileus*, *imperator* o *sulṭān*. Este hecho parece reflejar la ausencia de una institución monárquica estructurada y verdaderamente institucionalizada. Todavía a principios del siglo XVI, el soberano del Tahuantinsuyo seguía siendo el más eminente de un grupo de guerreros, el *sapa-inka* o *sapay-inka*, 'el separado sin igual'.

Le texte seul est utilisable sous licence Licence OpenEdition Books. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

5

KURAQA

Los funcionarios hereditarios del Tahuantinsuyo

p. 121-136

TEXTE INTÉGRAL

1 Durante su expansión colonial en América, los españoles llamaron «caciques», un préstamo de la lengua taíno, a todas las autoridades nativas, incluyendo, en un primer momento, a los soberanos de los imperios mexica e inca. En el Perú, una vez afianzado el régimen español, el término «cacique» se especializó en la designación del jefe de un aillu o de una agrupación de aillus (cf. caps. 3 y 6, AYLLU y LLAQTA, en este volumen), alternando en esta acepción con «curaca», un préstamo del quechua. En el área circumcaribeña (Caribe, América Central no maya, norte de Colombia y Venezuela), los caciques eran jefes de gran poderío que dirigían conjuntos políticos de tamaño limitado y sin presencia de Estados. La equiparación de los términos «cacique» y «curaca» en las fuentes peruanas llevó a que los historiadores modernos pensaran que los curacas andinos eran semejantes a los caciques del área intermedia de América, es decir, que constituían una institución preestatal que los incas no habrían hecho más que reutilizar. Se trata de uno de los errores fundamentales de la etnohistoria andina. Se verá aquí que los curacazgos fueron creados por el Estado cuzqueño para reemplazar sistemas de poder radicalmente diferentes de ellos.

Forma y significado

2 Desde hace casi un siglo, los historiadores suelen transliterar <curaca> como *kuraka*, sin que ninguno de ellos haya justificado esta interpretación. Esta costumbre parece remontarse a Luis Valcárcel (1933), quien ignoraba el quechua y en su transcripción del vocabulario de esta lengua confundía bajo el mismo grafema <k> los fonemas /q/ y /k/. En nuestra época, el antropólogo Thomas Abercrombie (2006) es el único autor, hasta donde sabemos, en referirse a las antiguas autoridades locales del imperio inca como *kuraqa*(s). Veremos a continuación que esta interpretación es la correcta y que tiene importantes implicancias para la comprensión del concepto.

3 Los quechuahablantes de la región de Cuzco recuerdan todavía que sus antiguas autoridades eran llamadas *kuraqa*, como lo manifiesta este testimonio de Andrés Choqueluque Merma, pastor y artesano de Maranganí, en la provincia de Canchis: *chay ñawpaq karan kay Perú suyupiqa kuraqa, chay na … hatun runakuna, kuraq runakuna; sapanka distrito … chu, … comunidad, imaynachá ñawpaq riki, ayllukunapi kaq kuraq runakuna* 'antes había en el Perú curacas, este… personas importantes, personas mayores; en cada distrito o comunidad, ¿cómo habrá sido?, antes pues, en los aillus igual había personas mayores' (Ricard Lanata, 2004: 116; la traducción es nuestra). Como se observa, el entrevistado identifica como un mismo término las formas *kuraq* 'de más edad (en una fratría)' y *kuraqa*, utilizando la primera como adjetivo de *runa* (*kuraq*

runakuna 'personas mayores') y la segunda como sustantivo. Esta identificación de las dos formas es confirmada por la existencia actual, en el departamento de Potosí, de autoridades de aillu llamadas *kuraq* (Rasnake, 1988), al igual que en Amarete, en el norte de La Paz (Jinés Cornejo Endara, prov. Bautista Saavedra, com. pers.).

4 Las fuentes históricas apoyan la interpretación de <curaca> como *kuraqa*, es decir, como una variante formal de *kuraq* 'mayor (de una fratría)'. En efecto, los autores que usan el dígrafo <cc> para representar /q/ escriben alternadamente dicho término como <curaca> y <curacca>. En el *Tratado de los Evangelios*, de Francisco de Ávila, aparecen diez ocurrencias de <curaca> y dos de <curacca>, estas últimas a la vez con el significado de 'mayor (de una fratría)' y como designación del cacique: <Cay sullccap curaccan huauqquen> (*kay sullk'ap kuraqan wawqin*) «el hermano mayor deste» (Ávila, 1646- 1648, t. I: 239); <Quiquilla(n)tataccmi Curaccaiquichiccuna ruran> (*kikillantataqmi kuraqaykichikkuna ruran*) «[l]o mismo hazen vuestros Curacas» (Ávila, 1646-1648, t. II: 131). En la misma época, Fernando de Avendaño emplea once veces, en su sermonario, la forma <curaca> y una vez <curacca>: <ñoccam Curacca caita [...] munani> (*ñuqam kuraqa kayta munani*) «yo quiero ser Curaca» (Avendaño, 1649: f. 125). Asimismo, Diego González Holguín, en las entradas de su diccionario quechua-español y en los ejemplos de ambas secciones, escribe el término 17 veces como <curaca> y una vez como <curacca>: «Hijo de noble. Allicakpa churin curaccap churin» (*alli-kaqpa churin, kuraqap churin*, González Holguín, 1608, lib. II: 177). A pesar de ser bastante minoritarias, las ocurrencias de <curacca>, en múltiples fuentes, deben tomarse en consideración. La vigencia actual de las formas *kuraqa* y *kuraq* para referirse a los caciques de aillu, en Cuzco y en Bolivia, confirma que <curacca> es la grafía que identifica correctamente el término bajo las plumas de González Holguín, Ávila y Avendaño. La prevalencia de la forma <curaca> en los escritos de estos autores se explica sin duda por el hábito de escribir dicho término así en el español peruano de entonces. Esta inconsistencia no debió incomodar a los autores mencionados, nada coherentes en su uso de los dígrafos en quechua. En sus escritos, todos representaron no pocas veces /q/ mediante la simple letra <c>, incluso en inicial de sílaba.

5 Utilizada hasta ahora por la mayoría de nosotros, la forma *kuraka*, es por lo tanto un error que ha opacado el significado del vocablo. El nombre de las antiguas autoridades locales andinas era *kuraqa* y este término significaba 'mayor (dentro de una fratría)'. Es importante advertir que la noción de *kuraqa* ~ *kuraq* no es absoluta, sino relativa. En quechua cuzqueño actual, el primogénito y la primogénita son llamados *phiwi*; *kuraq* es cualquier hijo/a o hermano/a mayor que otro(s), como en este ejemplo de la provincia cuzqueña de Calca: *kuraq wawaykuna escuelaman haykuranku* 'mis hijos mayores entraron a la escuela' (Vitorino Figueroa, 2016: 106). Por eso, en el norte del depto. de La Paz, *kuraqniy*, *tata kuraqniy* o *kuraqniy tataya* son expresiones de tratamiento respetuoso que se aplican a una persona de más edad que uno, sin que sean necesariamente de edad avanzada (Jinés Cornejo Endara, com. pers.).

Filiación histórico-lingüística

6 *Kuraq* es un término propio del quechua cuzqueño-boliviano. Hasta donde sabemos, se desconoce al oeste de las provincias de Andahuaylas y Parinacochas, con la única excepción de Cajamarca y Ferreñafe, en el norte del Perú. Allí se presenta bajo la forma *kulaka*, que los lexicógrafos de estas variedades han traducido por 'primogénito/a' (Quesada Castillo, 1976: 50; Taylor, 1996: 86). En dicha forma, la velarización de *q* constituye un cambio puntual, explicable por un proceso de correlación articulatoria, es decir, por una asimilación del punto de articulación de la última *oclusiva al de la primera. En efecto, *kuraqa* presenta una estructura anómala para una palabra raíz quechua, pues esta lengua no tolera la *uvular /q/ en ataque de sílaba dentro de una raíz iniciada por la velar /k/. La elisión de la *a* final de *kuraqa* es la solución que encontraron las variedades cuzqueño- bolivianas modernas para superar dicha anomalía. El quechua norperuano, por su parte, optó por regularizar esta forma velarizando su última consonante. El cambio *r* → *l*, que se observa en *kulaka*, es más difícil de explicar. Podría haber sido motivado por un fenómeno de simbolismo fónico, en este caso una asociación entre la consonante líquida /l/ y la noción de magnitud y expansión. Sea lo que fuere, la presencia de *kulaka* (< *kuraqa*) en el quechua del norte del Perú no debe sorprender, pues el impacto político y lingüístico del imperio inca fue particularmente fuerte en esa región (Itier, 2021a). La filiación histórico- dialectal del término *kuraq* ~ *kuraqa* sería, por lo tanto, cuzqueña e inca.

7 Tanto en el sentido de 'mayor' como en el de 'cacique', la forma «larga» <curaca> ~ <curacca> es la que privilegian las fuentes antiguas sobre el quechua cuzqueño. Domingo de Santo Tomás, que estuvo en el Perú entre 1545 y 1556, y describió el léxico de la variedad elitaria del quechua tal como se practicaba en las provincias del Tahuantinsuyo, registra <curaca> en su *Lexicón*, con ambos significados: <curaca churin hijo mayor> y <curaca señor principal de vasallos> (Santo Tomás, 1560: 177r, 130r, respectivamente). En el diccionario anónimo de 1586, que describe la variedad comúnmente hablada en la región de Cuzco, <curaca> es también la forma que expresa el doble significado de «hermano mayor» y de «Cacique. Señor» (Anónimo, 1586, 1a parte: 29). En la misma época, <curaca> y <curac> alternan en los sermones del Tercer Concilio en el sentido de 'cacique', ocurriendo la segunda forma en asociación con el plural: <curaca>, <curaccuna>, <curaccunapas> (Tercer Concilio de Lima, 1985 [1584-1585]: 527, 642, 665, para la primera; 660, 661, para la segunda). Para el concepto de 'mayor (de una fratría)', González Holguín también privilegia la forma *kuraqa*: «Churi. Dize el padre a su hijo o hija, huarmichuri. Y también dize ususi a la hija[,] curaca churi, o vsusi, hijo, o hija mayor» (González Holguín, 1608, lib. I: 115- 116). Juan Pérez Bocanegra refiere igualmente que se llama «una hermana a otra, ñaña, y por comedimie(n)to, y amor, mama (Curaca mamai, sullcamamai)» (Pérez Bocanegra, 1631: 612). Ya señalamos un uso semejante en el actual quechua norboliviano. Todavía a mediados del siglo XVII, el cuzqueño Bartolomé Jurado Palomino, en su versión quechua de la *Christianae doctrinae explicatio* de Roberto Bellarmino, traduce «el [hermano] mayor» por <curaca huauqquen>, es decir, *kuraqa wawqin* (Bellarmino, 1649: 35v).

8 Estas observaciones sugieren que *kuraq* surgió como una variante alomórfica de *kuraqa* en asociación con el plural *-kuna*, antes de generalizarse en todos los contextos, pues

correspondía mejor al patrón formal de un *lexema quechua. El carácter estructuralmente anormal de la forma *kuraqa* se debe probablemente a que dicho término es un préstamo de la «lengua particular» de los cuzcos, al igual que otros muchos elementos del vocabulario del parentesco y del sistema familiar, como *ušuši* 'hija de varón', *qhachun* 'nuera', *qatay* 'yerno', *haway* 'nieto', etc., cuyo patrón trisilábico o acabado en consonante es excepcional en quechua y en aimara. Garcilaso atribuye explícitamente a esa «lengua particular» el título *ayar*, que presenta el mismo perfil (Garcilaso de la Vega, 1976 [1609], t. I: 43, lib. I, cap. XVIII).

Los curacas hoy

9 Como ya se adelantó, la institución del *kuraq ~ kuraqa* subsiste en algunos lugares, como los cantones del norte del departamento de Potosí. Los cuatro aillus del cantón de Yura, por ejemplo, tienen cada uno su respectiva autoridad llamada *kuraq* 'mayor', elegida por un período que varía entre uno y diez años (Rasnake, 1988: 80). El *kuraq* es el líder moral del aillu y una de sus funciones es resolver disputas entre personas (Rasnake, 1988: 81-86). En algunos casos le toca movilizar el grupo para trabajos públicos en el pueblo capital del cantón (Rasnake, 1988: 86). La misma institución existe también en el cantón de Macha (Platt, 1982: 157, 165).

10 Bajo la forma *kuraka*, el término se conserva también en la periferia del quechua septentrional, variedad en la cual */q/ y */k/ fusionaron a favor del segundo de estos fonemas: las comunidades inganas de la provincia colombiana de Nariño tienen por autoridades a *kuraka*(s) electos, que gobiernan asistidos de un cabildo (Carranza, 1980: 21), y los líderes de las comunidades quichuas del Pastaza y del Napo también son conocidos bajo el mismo nombre. El término y la institución se difundieron entre los grupos vecinos. A principios del siglo XX, los omagua tenían *kuraka*(s), al igual que los candoshi, los zápara y los ticuna (Tessmann, 1999: 34, 164, 298, 309); los chamicuro los llamaban en su lengua *kuláka* (Tessmann, 1999: 226). La difusión de este sistema político en la Amazonía se remonta sin duda a las misiones de Maynas, donde fue importado por los jesuitas desde la sierra, como se observa, por ejemplo, en el *Diario* de Manuel Uriarte (1986 [1771]).

El líder como hermano mayor

11 En sus inicios, el aillu se formó como un grupo de cooperación para la guerra y, bajo el imperio inca, se reforzó como unidad de movilización laboral para el Estado (cf. cap. 3, AYLLU, en este volumen). Por este motivo el aillu se concretiza ante todo en lazos de hermandad entre los miembros de su generación masculina plenamente activa. Esto explica que su líder sea conceptualizado como un «hermano mayor». Esta denominación se extendía al jefe de un conjunto de aillus, es decir, al gobernante de una *llaqta*, el cual se distinguía del curaca de aillu por su título de *apu kuraqa* 'curaca mayor' (cf. cap. 1, APU, en este volumen).

12 En su acepción política (y no familiar), el término *kuraqa* no se restringía a este contexto institucional, sino que se aplicaba a cualquier tipo de líder. Huaman Poma refiere que el diablo cristiano, jefe de los demonios, era llamado en quechua *supay kuraqa*, es decir,

'mayor de los demonios': «los in(dio)s no se acuerdan de misa ni de la dotrina ni de sermon los domingos ni fiestas ni pascuas porque el demonio q(ue) ellos les llaman supay curaca le[s] manda y le[s] aconseja q(ue) no tenga[n] temor de dios y del p(adr)e» (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 861). En otra parte, el cronista se burla del sermón de un tal padre Loayza, que se jactaba de este modo en el púlpito: *<rrey>manta, apu <ynga>manta aswan apum kani, kuraqam kani, <lesenciado>m kani* 'soy más eminente que el rey y el señor Inca, soy mayor (kuraqa), soy licenciado' (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 612; mi traducción). Parecen haber existido «hermanos mayores» para todas las colectividades creadas por el Estado inca, como, por ejemplo, los grupos profesionales. Siempre, según Huaman Poma, «otros curacas y camachícoc auia en tienpo del ynga q(ue) no fueron de sangre ni de linage . cino curacas de oficios y de oficiales labradores – pachaca - y de pastores llama miches - y de aluanies – pircac - chicoc de canteros - luccric labradores estos no fuero(n) hijos de señores rreys antigos cino y(ndio)s bajos» (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 330). El término <pachaca>, que probablemente deba interpretarse como *pachaqa* (cf. cap. 9, PANAQA, en este volumen), es definido por González Holguín como «[m]ayordomo mayor del Inca q(ue) tenia a cargo sus hazie(n)das» (González Holguín, 1608, lib. I: 267). Lo que dice Huaman Poma es que a ese administrador de hacienda se le daba también el título más general de *kuraqa*, igualmente aplicable a los líderes de grupos de pastores, albañiles, canteros, etc. Bartolomé Jurado Palomino, en su versión quechua de la *Explicatio* de Roberto Bellarmino, tradujo la expresión «cabeça de todos los otros padres», para explicar quién era el Papa, por *llapa hinantin <Padre>kunap uman, kuraqan*, lit. 'cabeza y hermano mayor de todos los padres' (Bellarmino, 1649: 34), combinando, para expresar la noción de autoridad, la metáfora europea de la cabeza con la imagen andina del hermano mayor. Como nombre de los jefes de las unidades poblacionales del imperio inca, *kuraqa* no era, pues, sino una aplicación particular de una acepción más amplia: en quechua cuzqueño, cualquier líder era el «hermano mayor» de los otros miembros de su grupo. Los curacas de unidades de mil y de cien hogares eran llamados *waranqa kuraqa*(s) ('hermano mayor de mil') y *pachak kuraqa*(s) ('hermano mayor de cien'), expresiones documentadas por Huaman Poma (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 65, 189, 745, 751, 924) y González Holguín (1608, lib. I: 47). Solo por elipsis se les llamaba *kuraqa*.

13 La metáfora DEL LÍDER COMO HERMANO MAYOR parece haber tenido por trasfondo una marcada diferencia jerárquica entre hermanos mayores (*kuraq*) y menores (*sullk'a*) dentro de la familia. Todavía es poco lo que se conoce de los antiguos sistemas familiares y de parentesco andinos, pues no existe un estudio serio al respecto. Según testimonios recogidos entre los huayacundos en 1557-1558, el hijo mayor heredaba los medios de producción de su padre y se convertía en jefe de la patrilínea:

> [D]ijo que cuando algún indio moría e dejaua hijos, el mayor dellos heredaua todo lo que dejaua su padre e quél recogía consigo la madre y hermanos e los tenía e les daua de comer (Espinoza Soriano, 2006: 226).

> [C]uando un indio muere aunque tenga muchos hijos, solamente lo queda y hereda los bienes que el padre muerto tenía el hijo varón mayor. E que aunque tenga

> muchos hijos de vna mujer o de dos no herédanle los dichos bienes nada sino alguna ropa que el padre tenía; pero que a todos los lleuaua el hijo mayor a su casa, madre e hijos, y los tiene consigo (Espinoza Soriano, 2006: 230).

14 Los incas aplicaban el mismo principio. Gracias a Pedro Sarmiento de Gamboa sabemos que «Mango Cápac ordenó, para conservación de su memoria, lo siguiente: que su hijo mayor y de su mujer legítima, que era su hermana, sucediese en el estado, y si hubiese hijo segundo, a éste diese cargo, que tuviese cuidado de amparar a todos los demás hijos y parientes, y quellos le reconosciesen por cabeza para sus necesidades, y se apellidasen de su nombre, y él tuviese cargo de los favorescer y sustentar» (Sarmiento de Gamboa, 1942 [1572]: 62, cap. 14). El «hijo segundo» aquí mencionado era el *panaqa* (cf. cap. 9, PANAQA, en este volumen), del que dependían económicamente todos los hermanos menores, ya que él los «sustentaba», pues le tocaba administrar el patrimonio paterno. El principio de subordinación de los menores a un hermano mayor o *kuraq(a)* se extendió al sistema de sucesión cacical —una creación inca, como se verá más adelante —, tal como se observa en la visita de 1557-1558 a la provincia de los huayacundos:

> [L]a orden que se tenía e tiene en el heredar de las tierras, ganados e haciendas que los caciques que mueren dejan, el hijo mayor dellos hereda el señorío, tierras y hacienda. Y si otros hijos dejan, éstos lleuan las mantas e camisetas e ropas que el padre deja (Espinoza Soriano, 2006: 222, cf. también pp. 229, 233).

15 Refiriéndose al *kuraqa*, Bernabé Cobo explica que en todas partes existía «uno que representaba siempre la persona del ayllo y linaje, como pariente mayor, la [*sic* por lo] tenía en su cabeza y dividía cada año [la tierra] entre los deudos conforme a sus costumbres, de suerte que todos [los miembros del aillu] gozasen de su fruto» (Cobo, 1956 [1653], vol. II: 122, lib. XXII, cap. XXVIII).

16 Ha llegado hasta nosotros un fragmento de lenguaje político inca colonial, en el que se hace un uso metafórico del principio de subordinación de la fratría a su miembro mayor. En una carta poder otorgada en 1601 al jesuita Diego de Torres por los «yngacona nietos de guaina capac», estos se dirigen como sigue al rey de España: *chunka-chunka much'aykuŝqayki, qhapaq apu; sullk'a churiyki yanayki, chakiyki makiyki much'aykuyki* 'te besamos diez y diez veces, poderoso señor; tus hijos menores (*sullk'a churi*) y siervos (*yana*) te besamos los pies y las manos' (Glave, 2016: 88; mi traducción). Posicionarse como «hijos menores» del interlocutor es aquí una expresión de sumisión comparable a la del sirviente (*yana*).

17 Aunque debilitado, el liderazgo de los hermanos mayores sobre su fratría persiste en muchas regiones de los Andes. En una comunidad de la provincia cuzqueña de Paucartambo, Catherine Allen observó que «[e]l conjunto de *ermanus* (hermanos) conforma el núcleo de cada *phamilya*. El lazo que une a los hermanos y especialmente a aquellos de edades cercanas, es fuerte e intenso. [...] Se espera que los niños mayores cuiden a sus hermanos más pequeños y la distinción *kuraq*/*sullk'a* (mayor/menor) persiste con fuerza, a través de sus vidas de adultos ya que, ante todo, los hermanos menores buscan a sus mayores para pedirles consejo y dirección. Los hermanos no solo

están unidos por intensos lazos de afecto, sino también por la herencia común que reciben de sus padres» (Allen, 2008: 100). El mismo principio se aplica a escala de la comunidad, pues en la región de Cuzco y en el Collao, los *kuraq runa* o 'hombres mayores' son los que tienen más de 40 años, aproximadamente, pero que aún no son ancianos (*machu*). Son considerados como los primogénitos de la generación activa de la comunidad y tienen mayor prestigio e influencia que los adultos más jóvenes (Allen, 2008: 141-142), sin duda por haber asumido ya una serie de cargos.

18 Existen indicios de que este principio de jerarquización social es anterior al imperio inca y que se extendía en lo político a las relaciones entre grupos locales. Según el autor del *Manuscrito de Huarochirí*, en los tiempos antiguos el aillu de los quintis despreciaba al de los checas porque, según las tradiciones histórico-míticas locales, estos habían sido engendrados después de aquellos:

> ñawpa pachaqa kay *Checa*kunapaŝ — se dice que, en tiempos antiguos, los
>
> *Quintiŝ* karqan *Quinti*kunap ŝullka — checa también eran quinti, eran los
>
> wawqin. Chayŝi chay *Quinti*kunaqa — hermanos menores de los quinti. Los
>
> anchataq kay *Checa*kunakta
> îiqñirqan qipan yuriq kaptin. — quinti despreciaban mucho a los checa
>
> îiqñirqan qipan yuriq kaptin. — por haber nacido después que ellos.
>
> (Taylor, 1999a: 160-161, cap. 11)

19 Los checas terminaron conquistando un territorio propio e independizándose de los quintis, invirtiendo incluso la jerarquía de prestigio entre ambos grupos: en adelante, los quintis tendrían que considerarse como sus «hermanos menores» (*ŝullka wawqin*) (Taylor, 1999a: 164-165). De modo general, hasta hoy es común, por lo menos en el sur del Perú, que las relaciones de poder entre aillus constitutivos de una misma comunidad se expresen simbólicamente en términos de anterioridad y posterioridad generacional (p. ej., Itier, 2006: 94).

20 En conclusión, la jerarquía estatal inca se concebía metafóricamente como una diferencia en el orden de los nacimientos: el máximo rango político era el de los *apu* ('mayor de un grupo familiar', cf. cap. 1, APU, en este volumen), debajo de los cuales se hallaban los *kuraqa* o hermanos mayores; entre estos, el *apu kuraqa* ('principal hermano mayor') se distinguía a su vez de los *kuraqa* simples; con respecto a todos los *kuraqa*, el común de la población estaba constituido de «hijos menores» (*ŝullk'a churi*).

El curacazgo, una creación inca

21 La etnohistoria andina asumió como una evidencia que la institución del curaca existió en los Andes desde tiempos inmemoriales. Es una idea muy antigua, que se remonta por lo menos a Hermann Trimborn (1935 [1927]: 213). A pesar de que Roberto Levillier (1956: 46-50, 53) demostró, a partir de las informaciones del virrey Toledo, que la institución de los curacas fue una creación inca, John Murra consideró sin discusión que los «señores étnicos» existieron antes del imperio cuzqueño y que este simplemente los incorporó a su sistema administrativo (Murra, 1975: 172).

22 Esta afirmación sorprende y solo puede entenderse como parte de la visión férreamente ahistórica que Murra tenía de la organización social, política y económica andina, pues las fuentes son casi unánimes en cuanto al origen inca de los curacazgos y a que estos vinieron a reemplazar formas de poder muy diferentes (cf. caps. 11 y 14, QHAPAQ y SINCHI, en este volumen). Veamos algunas de ellas. En 1571, Francisco de Toledo refería que:

> [Q]uando algunos cincheconas yvan con los yndios que le rrespetavan a dar la obedencia al dicho topa ynga yupangui, les hazía caciques y señores de los yndios y que a los que no querían venir de paz y los conquestaua los ponía caciques de su mano que hera a los quel quería y a los capitanes que mejor le seruían y entre otros indios los ponía caciques y señores como quería de los capitanes que le servían y de otros allegados asy syn otro respeto (Levillier, 1940: 25-26).

23 Según Sarmiento de Gamboa, «este nombre de cinches, que les servía de cabezas para sola la guerra, duró en toda la tierra hasta el tiempo de Topa Inga Yupangui, décimo inga, el cual instituyó los curacas y otros dominadores por la orden que en la vida del mesmo Topa Inga se dirá difusamente» (Sarmiento de Gamboa, 1942 [1572]: 44, cap. 8). Asimismo, en tiempos del mismo rey, el «visitador general» Apo Achachi «redujo [a la población] a provincias dándoles sus curacas por la orden que arriba es dicho. Mas no hacía curaca al hijo del muerto, sino al que tenía más entendimiento y habilidad para mandar y gobernar a la voluntad del inca. Y si prosiguiendo el curacazgo no le contentaba a Topa Inca, sin más réplicas lo quitaba y ponía otro, de manera que ningún curaca mayor ni menor se tenía por seguro en el mando» (Sarmiento de Gamboa, 1942 [1572]: 134, cap. 52).

24 Podría argüirse que estas informaciones provienen del bando toledista, que buscaba negar la existencia de «señores naturales» en el Perú, es decir, de dinastías de caciques instituidas por los mismos grupos locales y no por el poder externo de los incas (de ahí el calificativo de «natural»). Si bien, en efecto, tal fue la intención de Toledo y de Sarmiento, ello no significa que el dato sea falso. Lo corroboran múltiples testimonios indígenas posteriores al momento de esa polémica. En 1582, los mismos caciques de la provincia de Jauja afirmaron a su corregidor «que fue cierto que en tiempo de su gentilidad, antes del Inca, nunca fueron sujetos a nadie, mas de que en cada uno destos repartimientos tuvieron y conocieron por sus señores a los indios mas valientes que hubo» (Vega, 1965 [1582]). Es también la versión que en la misma época el corregidor de los Pacajes recogió

de boca de sus súbditos: «lo primero que hizo el dicho Topa Yupangui fué nombrarles caciques y principales e hilacatas» (Mercado de Peñalosa, 1965 [1586]: 335). Asimismo, los habitantes de la provincia de los Collaguas explicaron a su corregidor que «[e]ra este cacique [principal] puesto por el inga y subcedían sus hijos y a falta dellos sus hermanos» (Ulloa Mogollón, 1965 [1586]: 330). El autor indígena del *Manuscrito de Huarochirí* afirma, refiriéndose a los tiempos preincaicos, que los hombres de entonces:

> *paypura awqanakuŝpa atinakuŝpallam kawsaq karqanku. Kurakanpaqpaŝ [sic] sinchikunallakta ricokunallakta riqsikurqan. Kaykunaktam «purum runa» ñiŝpa ñinchik.*
>
> no hacían otra cosa que guerrear y luchar entre sí, y reconocían como sus *curacas* sólo a los valientes y a los *ricos*. A estos hombres los llamamos los *purum runa*.
>
> (Taylor, 1999a: 40-41, cap. 5)

25 Creemos que la frase *kuraqanpaqpaŝ sinchikunallakta <rico>kunallakta riqsikurqan* podría traducirse más bien de este modo: 'y por líderes solo reconocían a los valientes y a los ricos', pues, como se ha visto, en quechua cuzqueño —el modelo lingüístico del autor del *Manuscrito*— *kuraqa* podía referirse, según el contexto, a cualquier tipo de líder y no solamente al que los historiadores modernos llaman «curacas».

26 Así debemos comprender también esta afirmación de Damián de la Bandera, un administrador español bien informado:

> Antes que los Ingas conquistasen este reino no había tanta pulicía ni buen gobierno como hubo después que señorearon los Ingas. Había curaca, señor principal de un valle, y tenía sus curacas y mandones, todos subjetos al mayor tenían siempre guerra con sus comarcanos y no había comunicación con los comarcanos á causa de estar enemistados. [...] y desta manera hubo muchos que conquistaron, como fué el señor del valle de Truxillo, que se llamaba Chimo Capac, que señoreó lo más de los Ingas [sic por yungas], y otro señor que hubo en los Chocorbos, que se llamaba Asto Capac, que señoreó mucha tierra (De la Bandera, 1966 [1557]: 200).

27 Esta frase, y en particular la referencia al soberano chimú como a un curaca, manifiesta el hecho de que el vocabulario político inca no disponía de muchos términos para referirse a la autoridad política en general. Tanto en el Tahuantinsuyo como antes de él, un gobernante era básicamente, para los incas, un «hermano mayor» o, si era muy poderoso, un *qhapaq*, es decir, un «munificente» (cf. cap. 11, QHAPAQ, en este volumen). Podríamos dar otros ejemplos de uso retrospectivo de *kuraqa* para referirse a personajes pudientes anteriores al imperio cuzqueño, pero estos usos no implican que los

«hermanos mayores» preincaicos se parecían institucionalmente a los administradores provinciales del imperio cuzqueño ni menos que estos continuaran a aquellos.

28 En la provincia de Cajatambo se recordaba que los primeros caciques principales de la región habían sellado su pacto con el Inca mediante el sacrificio de uno de sus hijos. En Ocros, el *mallki* (cf. cap. 7, MALLKI, en este volumen) Caque Poma consiguió del Inca «el dúo y señorío de cacique por la dicha su hija [Tanta Carhua, que ofreció en capacocha]», «por cuyo privilegio ha venido de subcesión en subcesión el gobierno hasta este que al presente gobierna» (Duviols, 2003: 734 y 744). El visitador de idolatrías Rodrigo Hernández Príncipe recomienda que «será bien inquirirlos del modo que se ha hecho, porque es cierto se han de hallar [capacochas] entre los caciques y gobernadores que por ellas recibieron el cacicazgo» (Duviols, 2003: 745). Existen muchos más testimonios del origen inca de los curacazgos. La mayor parte de ellos lo asocian al reinado de Topa Yupangui (p. ej., Santillán, 1879 [1563]: 17-18; Cabello Valboa, 1951 [1586]: 340, 348). Polo de Ondegardo (2013 [1561]: 287-288) es uno de los pocos que atribuyen esa creación política a su predecesor, Inga Yupangui.

29 Una vez instituido un cacicazgo, este se volvía hereditario: «Y tuuieron otro auiso para no ser aborrescidos de los naturales: que nunca quitaron el señorío de ser Caciques a los que le venían de herencia y eran naturales» (Cieza de León, 1996a [1553]: 135, cap. XLI). Sin embargo, cada cacique principal seguía siendo entronizado por el Inca o su representante, y el *apu kuraqa* «no se osaba asentar en la tiana hasta que el ynga se la diese» (Ortiz de Zúñiga, 1967: 36). La *tiyana* ('asiento') era el mayor símbolo de poder del cacique principal, pues en las culturas amerindias la posición sentada suele ser una marca de dominio político y de soberanía.

30 Algunas fuentes, poco numerosas, presentan los curacazgos como anteriores a los Incas. Los caciques principales de la provincia de los Charcas, en un memorial que enviaron al rey en 1582, solicitaron que se encargue a los corregidores y otros funcionarios españoles «que tengan cuenta con los principales de los naturales de vasallos que antes de los ingas y después dellos fuimos» (Claros Arispe, 2011: 31, cf. también p. 51). Se quejaban de ser tratados «como si no fuéramos señores naturales desde *abenicio* [*ab initio*] de esta tierra ni cristianos» (Claros Arispe, 2011: 38). Podemos dudar de la veracidad de esta aserción. En esta solicitud, en efecto, no les convenía a los caciques principales pasar por descendientes de funcionarios del Estado inca. Para lograr sus fines, necesariamente tenían que presentarse como «señores naturales», expresión muchas veces repetida en el *Memorial*.

Varios rangos de curacas

31 El término *kuraqa* designaba a los responsables de distintos rangos (el mejor deslinde que se ha hecho al respecto es el de Andrés Chirinos en Polo de Ondegardo, 2013 [1561]: 26-31). Las fuentes mencionan curacas de cinco hogares (*pichqa kuraqa*), de diez (*chunka kuraqa*), cien (*pachak(a) kuraqa*), quinientos (*pichqa pachak(a) kuraqa*) y mil (*waranqa kuraqa*) (p. ej., Ortiz de Zúñiga, 1967: 29; Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 65, 455, 751, 753, 755). En conjunto, los *kuraq(a)kuna* conformaban «[l]os principales o nobles del

pueblo» (González Holguín, 1608, lib. I: 57), por contraste con los «[a]pucuna, o çapakcuna, o auquicuna, o yncacuna» que el lexicógrafo jesuita define como «[l]os nobles y principales, y caualleros» de nivel global (González Holguín, 1608, lib. I: 12).

32 Sarmiento explica que esta jerarquía de «hermanos mayores» fue creada para reemplazar a los *sinchi* (cf. cap. 14, SINCHI, en este volumen):

> Este Topa Inga, viendo que en los pueblos y provincias ya los cinches iban pretendiendo heredarse unos a otros, y por sucesión descendían, parescióle quitar aquel uso y del todo poner debajo del pie los ánimos de los grandes y chicos. Y así quitó los cinches que había e introdujo una manera de mandones por su voluntad, los cuales nombró desta manera: Hizo un mandón que tuviese cargo de diez mil hombres, y llamole *huno*, que es «diez mil». Hizo otro mandón de mil y llamóle *guaranga*, que es «millar». Hizo otro a quien dió cuidado de quinientos y llamóle *piscapachaca*, que es decir «quinientos». A otro dió cargo de ciento y llamóle *páchac*, que es «ciento». Y a otro dió cargo de cincuenta y llamóle *piscapachac*, que es «cincuenta». A otros dió cargo de diez hombres y llamóles *chunga curaca*. A todos, demás destos nombres, los llamó *curacas*, que quiere decir «principal» o «mayor», conviene a saber, de aquel número de hombres que le daban á su cargo (Sarmiento de Gamboa, 1942 [1572]: 132, cap. 50).

33 Parece que estas divisiones censales no se correspondían de modo sistemático con las agrupaciones político-administrativas llamadas *ayllu* y *llaqta* (cf. caps. 3 y 6, AYLLU y LLAQTA, en este volumen). Si bien conocemos muchos casos de caciques principales o *apu kuraqa* (cf. cap. 1, APU, en este volumen) que ejercían su jurisdicción sobre un millar de hogares (*waranqa*), también hubo curacas que gobernaban varias huarangas, como en la provincia de Cajatambo al inicio del período colonial, donde el cacique principal de Lampas controlaba tres «millares»: Collana, Chaupi y Ocros (Pereyra Plasencia, 2020: 17). Cada una de estas huarangas tenía a su vez su propio curaca, supeditado al cacique principal (Pereyra Plasencia, 2020: 28). Sin embargo, no se puede descartar la posibilidad de que la concentración en un solo cacique principal del gobierno de varias huarangas fuera la consecuencia del dramático descenso demográfico que ya se había iniciado por aquel entonces. Es lo que parece haber sucedido con los chupachus de la región de Huánuco, cuyas cuatro huarangas eran gobernadas, en la misma época, por un solo cacique principal nombrado por el encomendero, pero que

> en tiempo del inga eran cuatro mil [...] y que cada guaranga tenía dos caciques principales y había principales de pachacas y de a cincuenta y de diez indios y que no sabe ni oyó decir que sobre las cuatro guarangas hubiese algún cacique principal y que cuando los españoles entraron en esta tierra los caciques de las cuatro guarangas eran muertos dejando hijos muy pequeños y por esto y porque don Gómez era hombre que sabía mandar lo hizo cacique de todas quatro guarangas Pedro de Puelles (Ortiz de Zúñiga, 1967: 81).

34 En muchos casos un aillu correspondía a una pachaca, como bien lo vio Juan Albarracín-Jordán (2007: 100). No era excepcional, sin embargo, que una pachaca incluyera varios

aillus (p. ej., Espinoza Soriano, 1981: 118) o que un aillu estuviera conformado por varias pachacas (p. ej., Cock, 1981: 240-241). Los curacas de aillus fueron llamados «principales» por los españoles y no deben ser confundidos con los «caciques principales», que eran los curacas de repartimiento (*llaqta*) o de huaranga. En aimara, dichos principales de aillus eran conocidos como *jilaqata*(s) y los caciques principales como *mallku*(s).

Funciones de los curacas

35 Juan de Matienzo observó con agudeza que «[l]os caciques e principales su oficio es holgar y beber, y contar y repartir» (Matienzo, 1967: 22). Esta frase sintetiza tres funciones esenciales de los curacas de huaranga, de pachaca y tal vez también de unidades menores. El primer «oficio» («holgar y beber») era el de patrocinador de fiestas. El cacique principal disponía de chacras de maíz, que la comunidad labraba para él, y de múltiples esposas que elaboraban chicha, componente indispensable de cualquier festejo. La poligamia necesaria para la producción de grandes cantidades de bebida había sido instituida, según Huaman Poma, por Topa Inga Yupangui, quien había mandado que «uaranga curaca q(ue) tenga quinze mugeres - piscapachaca tubiese doze mugeres - pachaca camachicoc tubiese ocho mugeres . piscachunga camachicoc tubiese ciete mugeres . chunca camachicoc tubiese cinco mugeres pichica camachicoc tubiese tres mugeres» (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 189). En 1572, una relación quiteña explica por qué un curaca de rango mayor debía ofrecer alimentos y chicha a sus súbditos:

> El hombre más estimado entre los naturales era el cacique o principal más valiente y que mejor lambranza [sic] hacía; porque como la gastase en dar de comer y beber a los indios, acudíanle con más voluntad y amor que a los que no hacían esto (Ponce Leiva, ed., 1991: 216).

36 Una relación de 1582 relativa a los cañaris muestra cómo eso se articulaba con las demandas laborales del Estado, colonial en este caso:

37 Tienen las casas de los caciques a la entrada patio, donde manda el cacique juntar sus indios y les predica y amonesta el orden que han de tener en hacer lo que el corregidor y demás justicias de Cuenca mandan, y cómo han de pagar el tributo a su encomendero; y acabado lo dicho, los manda dar de comer y beber en el dicho patio (Ponce Leiva, ed., 1991: 380).

38 Bernabé Cobo observó a principios del siglo XVII que en los pueblos antiguos, es decir, anteriores a las reducciones, «solas las [casas] de los caciques tenían, grandes patios, donde se juntaba el pueblo a beber en sus fiestas y regocijos, y más habitación de aposentos» (Cobo, 1956 [1653], vol. II: 242, lib. XIV, cap. III). Muy raras veces la arqueología ha detectado arquitectura ceremonial, es decir, templos, en los pueblos de los períodos Intermedio Tardío e Inca (cf. p. ej., D'Altroy, 2015: 135-136). En la época inca, el centro ceremonial de cada pueblo era la casa del cacique principal. En los pueblos del valle del Mantaro, se encontró en las casas de la élite un gran número de aríbalos incas que demuestran el patrocinio del Estado cuzqueño sobre los actos de hospitalidad ceremonial realizados por intermediación de los caciques principales (D'Altroy, 2015:

423). El término *apu*, que designaba a estos, se volvió por esa razón sinónimo de pródigo y generoso. En la sección español-quechua de su *Lexicón*, Domingo de Santo Tomás ofrece la siguiente entrada: «Magnifico en los gastos – appocac» (Santo Tomás, 1560: 73r), es decir, *apu-kaq* 'el [que es] señor' (*apu* designaba en especial a los caciques principales, cf. cap. 1, APU, en este volumen). Ludovico Bertonio también atestigua la misma asociación, en aimara, de la figura del *apu* con la generosidad: «Apuchasitha. Dar prodigamente» (Bertonio, 1612, 2ª parte: 24) (*apuchasi-* lit. 'hacerse *apu*').

39 Al mencionar la función de «contar», Matienzo se refería a la actividad censal de los curacas, como lo explica el funcionario español Damián de la Bandera:

> [E]stos caciques los indios llaman curacas que quiere decir mayores; no eran mas de tener cuenta con los indios que les daban á cargo é mandar hacer las chaccras del Inga é juntar los tributos, y eran obligados cada uno á dar cuenta, cuando se la pedían, de los indios que habían muerto é nacido en cada un año (De la Bandera, 1966 [1557]: 207).

40 La tercera función mencionada por Matienzo, la de «repartir», se refería al trabajo exigido a los aillus por el Estado (inca y colonial) y que los caciques debían distribuir entre las familias, al mismo tiempo que las hacía banquetear. Huaman Poma atribuye esta obligación al curaca de huaranga: «rreparta a los yn(di)os ballientes a cosa que sea de trauajo y a los muchachos y biejos lo q(ue) pudiere» (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 746). Según otras fuentes, la responsabilidad de «repartir el trabajo» de los «indios», es decir, recoger a los trabajadores para los turnos de mita, tocaba más bien a los curacas de pachaca y de unidades menores (Pereyra Plasencia, 2020: 29). Parece corroborarlo el hecho de que los curacas de rango inferior al cacique principal eran llamados «camachicos», es decir, *kamachikuq* ('el que atribuye tareas'), un término que los españoles tradujeron por «mandón». Huaman Poma, por ejemplo, menciona a los «ayllo camachicoc q(ue) quiere dezir mandones deste rreyno» (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 456) y el corregidor Diego Dávila Briceño explica que «[c]amachicos, que son cabezas de parentelas y de pueblezuelos antiguos que no pasan de trescientos cincuenta» (Dávila Briceño, 1965 [1586]: 159). El visitador de la idolatría Pablo José de Arriaga define camachico como «[l]os Indios que tienen cuidado de juntar la gente, o traer recado» (Arriaga, 1999 [1621]: 189). Es probable que el reclutamiento de mano de obra temporal para el Estado se realizara en varias etapas e involucrara tanto al cacique principal como a los camachicos.

41 Contrariamente al cargo de cacique principal, el de camachico no parece haber sido hereditario, sino rotativo, como lo es en la actualidad la función de *kuraq* en el norte de Potosí o la del *jilaqata* aimara (Abercrombie, 2006: 99-100, 125), que continúan la institución inca del curaca de aillu. *Jilaqata* significa literalmente 'separado entre los hermanos', es decir, expresa una noción próxima a la de *kuraq* en quechua y también a la de *inka* (cf. cap. 4, INKA, en este volumen). Los *barayuq* ('envarados') del Perú republicano, que ostentaban la misma vara forrada de plata que los *jilaqata* aimaras, también eran rotados anualmente (Larson, 2002: 104).

42 Una función propia del *apu kuraqa*, con respecto a los *kamachikuq*, era la administración de la justicia: «si alguno mataba a otro o hurtaba algo lo castigaba el cacique principal y lo mismo hacía justicia sobre si algún indio quitaba a otro su chacara o casa u otra cosa» (Ortiz de Zúñiga, 1967: 30). Uno de los sermones del Tercer Concilio advierte a los bígamos que *apupaŝ yachaŝpa <castiga>nmanmi* 'el cacique principal, cuando se entere, lo castigará' (Tercer Concilio de Lima, 1985 [1584-1585]: 319; la traducción es nuestra). Ello explica la asociación que varios textos quechuas y diccionarios antiguos establecen entre el término *apu*, que designaba al cacique principal, y la noción de «juez»: «Apu. Señor grande o juez superior, o Curaca principal» (González Holguín, 1608, lib. I: 23). La traducción de *apu* por «juez superior» sugiere que la administración de la justicia fue una función esencial del *apu kuraqa*. Sancho de Melgar (1714-1718: 00124v) traduce «los Juezes» por *patachaq apukuna*, literalmente 'los señores que acuerdan o componen'. El verbo *patacha-*, que se refiere a la puesta en concordancia de varios elementos, evoca una institución especializada en gestionar los conflictos y mantener el equilibrio político. Como en muchas sociedades, la función de juez consistía sin duda más en restaurar una relación entre los miembros de la sociedad local que en determinar quién tenía razón y quién no.

El sistema de gobierno inca no era indirecto

43 Los *apu kuraqa* del imperio inca diferían de los *qhapaq* del período anterior y de los caciques del área circumcaribeña en que no disponían de riquezas propias y dependían por entero del Estado para la obtención de los bienes que necesitaban para ejercer sus funciones. Según Sarmiento de Gamboa, «a estos curacas [el Inca] daba de su mano criados, mujeres, chácaras, por cuenta y razón que, aunque eran curacas, no tenían licencia de tomar por su autoridad cosa ninguna, so pena de muerte sin expresa licencia del inga» (Sarmiento de Gamboa, 1942 [1572]: 134-135, cap. 52). En Huánuco, los súbditos del cacique principal debían trabajar sus chacras e hilar su lana, pero, fuera de esto, «no tiene cosa cierta que le hayan de dar por vía de obligación» y el curaca tenía que rogar a sus «súbditos» para que tejan para él o le den sal o pimienta (Ortiz de Zúñiga, 1967: 28). Lo mismo sucedía en cuanto a bienes suntuarios: «[Ynga Yupangue] [h]ordenó y mandó que ningún caçique en toda la tierra, por señor que fuese, no pudiese vestir ni traer ropa fina, ni pluma, ni andas preçiadas, ni atadura en los çapatos de lana sino de cabuya, si no fuese que la tal ropa o plumaje o andas le uviese dado el Ynga por sus serviçios» (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón-Palomino, eds., 2015: 227). Parece, además, que los *apu kuraqa* del Tahuantinsuyo eran menos opulentos que los *qhapaq* del período Intermedio Tardío. Lo sugieren las observaciones arqueológicas de Terence D'Altroy en el valle del Mantaro: «[s]orprende, no obstante, que [con el advenimiento del imperio inca] [...] se redujeran ciertas diferencias materiales entre los señores y los estratos plebeyos de la sociedad» (D'Altroy, 2015: 37).

44 Creemos que Shinya Watanabe acertó, contra toda la tradición etnohistórica, al afirmar, en base a la arqueología, que «[l]a mayoría de las provincias administrativas, especialmente en la sierra, se constituyeron mediante la congregación de distintos grupos pequeños» (Watanabe, 2015: 227); «[e]l Tahuantinsuyo dominó a los individuos

por medio de un sistema coherente y no adoptaba distintos métodos según el área o grupo étnico» (Watanabe, 2015: 235); «los gobernantes incas aplicaron un diseño singular para constituir una organización unificada» (Watanabe, 2015: 235). Contrariamente a lo que se ha afirmado durante décadas, sin demostración alguna, el imperio inca no fue un mosaico que incorporó unidades políticas anteriores (Watanabe, 2015: 229). Tuvo una administración unitaria impuesta desde el Cuzco.

45 Por consiguiente, no podemos seguir considerando que el gobierno inca fue indirecto, pues no se basó en estructuras de poder preexistentes. Si bien el imperio cuzqueño reclutó a sus administradores en las sociedades locales, por evidentes razones lingüísticas, los *apu kuraqa* dependieron enteramente del Estado para la obtención de bienes suntuarios y de la cerámica necesaria al ejercicio de la hospitalidad ceremonial (D'Altroy, 2015: 423). Cuzco, además, los incaizó al máximo mediante alianzas matrimoniales en cada generación y una forma de *fosterage* de los hijos de caciques principales en la capital (Itier, en prensa). Estos últimos fueron a la vez nobles y funcionarios hereditarios, como los hubo en algunos otros Estados antiguos. La creación, por el imperio inca, de un cuerpo de funcionarios hereditarios económicamente dependientes del Estado obedeció a la necesidad de quebrar el poder de los *qhapaq* y de los *sinchi* (cf. caps. 11 y 14, QHAPAQ y SINCHI, en este volumen). Fue una revolución centralizadora sin acomodamiento a una institución anterior, muy al contrario.

Le texto seul est utilisable sous licence Licence OpenEdition Books. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

6

LLAQTA

Un concepto urbanístico inca

p. 137-145

TEXTE INTÉGRAL

Usos actuales

1 Habitualmente traducido por 'pueblo', el término *llaqta* hoy solo se conoce, hasta donde sabemos, en las variedades meridionales y septentrionales del quechua, bajo la forma *llakta* en estas últimas. *Llaqta ~ llakta* presenta varias acepciones. La primera es territorial y, en quechua ayacuchano y cuzqueño, opera en cualquier escala: *Lliwpapukyu llaqta* 'la comunidad de Lliupapuquio', *La Mar llaqta* 'la provincia de La Mar', *Apurimaq llaqta* 'el departamento de Apurímac' y *Piruw llaqtanchik* 'nuestro país el Perú'. Lo mismo sucede en las variedades norperuanas de Cajamarca y Lamas, así como en quechua ecuatoriano, donde *llakta* es a la vez la comunidad indígena y el país (*tukuy llakta* 'el país entero', en el norte del Ecuador). Esta acepción territorial parece tener una restricción en quechua boliviano, tanto norteño como sureño, donde *llaqta* califica una provincia, una región o un país, pero no una comunidad.

2 *Llaqta ~ llakta* significa también 'nativo de un territorio', de acuerdo a un principio de elipsis que permite usar un nombre geográfico para referirse a los habitantes (a veces con un matiz despectivo): *qusqu runakuna → qusqukuna* 'los cuzqueños', *yunka runa → yunka* 'habitante de las tierras bajas', *chilekuna* 'los chilenos', etc. Estos son algunos ejemplos de esta acepción de *llaqta* en el quechua ayacuchano: *may llaqtam kanki?* '¿de dónde eres?', *Abankay llaqtam kani* 'soy abanquino', *hinam llaqtayarun* '[los terroristas arrepentidos] se convirtieron en paisanos' (lit. 'se hicieron *llaqta*'). En este último ejemplo asoma una dimensión esencial del concepto de *llaqta*: como se verá más adelante, este designa el espacio social, por oposición a sus exteriores agrestes y salvajes, donde andaban los guerrilleros senderistas. La misma ambivalencia territorio/habitante se encuentra en *hawa llaqta* 'territorio exterior', que significa a la vez 'tierra extranjera' y 'foráneo' en quechua ayacuchano. *Hawa llakta* tiene el mismo doble significado en el Pastaza peruano.

3 Podemos considerar como una acepción distinta el uso de *llaqta ~ llakta* para referirse a los espacios urbanos y semiurbanos, es decir, las ciudades y los pueblos. Dicha acepción está vigente en todo el quechua meridional, así como en las variedades norperuanas: *Lima llaqta* 'la ciudad de Lima' (quechua ayacuchano), *Willk'i llaqta* 'el pueblo de Vilque' (quechua collavino), *Tarapoto llakta* 'la ciudad de Tarapoto' (quechua sanmartiniano). En el quechua de Cochabamba, el término *llaqta* designa por antonomasia la capital regional. En la variedad de Andahuaylas, en caso de ambigüedad entre los significados territorial y urbano de *llaqta*, se utiliza para este último la expresión particularizante *llaqta uku* 'interior del territorio' para referirse a la ciudad (Mujica Bermúdez, 2017: 196). Algo

semejante ocurre en el valle del Sondondo, donde *uku llaqta* 'llaqta de adentro' designa la ciudad de Puquio y *hawa llaqta* 'llaqta exterior' el resto del valle, periférico con respecto al punto de referencia que constituye la capital provincial (Saint-Sardos, 2011: 84). Una oposición parecida existe en la provincia de Abancay, donde un hablante nos explicó que *runasimi rimaq runakunaqa «llaqtaruna» ninchis llaqtapi tiyaq runakunata, «hawallaqta» nispataq ch'iqirisqa ayllu- ayllupi tiyaq runamasinchiskunata* 'los quechuahablantes llamamos «gente del *llaqta*» a los que viven en el pueblo y «(gente de) fuera del *llaqta*» a nuestros paisanos que viven en aillus dispersos' (Apolinario Saldívar Bolívar, com. pers.). El binomio puquiano *uku llaqta*/*hawa llaqta* es particularmente llamativo, pues manifiesta una continuidad semántica entre dos acepciones que aparecen en otras partes como diferenciadas, la de 'territorio' y la de 'pueblo, ciudad'. Veremos que en esta expresión se encuentra fosilizado el significado precolonial del término, el de 'complejo agrícola y residencial acondicionado en un valle'.

4 Es importante observar que el uso de *llakta* en el sentido de 'centro poblado' parece ser excepcional —por lo menos tradicionalmente— en las variedades ecuatorianas, donde 'pueblo' e incluso 'ciudad' se dicen *pwiblu*, concepto que se opone al de *kampu* 'campo'. *Pwiblu* también expresa el concepto de 'pueblo', ciudad' en el quechua lambayecano, en el norte del Perú. Hasta donde hemos podido constatar, el uso de *llakta* para referirse a una ciudad se limita, en Ecuador, al registro cristiano (p. ej., *Belen llakta*) y a sus ecos en la literatura oral. De modo interesante, la prevalencia del referente 'tierra', en el sentido de 'país, territorio, comunidad' en Ecuador, ha generado un uso verbal de esta raíz —algo no atestiguado en otras partes—, como en este ejemplo: *ñami llaktaxuni* 'ya estoy volviendo a mi tierra' (Josefina Aguilar Guamán, prov. de Imbabura, com. pers.).

5 En varias zonas, *llaqta* ~ *llakta* se refiere, en algunos contextos, a los territorios comunales o indígenas, por oposición a otros tipos de espacios. En el quechua ayacuchano, antes de la reforma agraria de 1969, era común distinguir, entre la población «indígena», a los *llaqta runa* 'gente de comunidad' de los *asyenda runa* 'gente de hacienda'. Hoy en día, en la misma variedad, *llaqta runa* se usa, entre otras expresiones, como equivalente de 'campesino'. En Peguche, en el cantón de Otavalo, los asentamientos secundarios indígenas, claramente diferenciados de los pueblos o municipios mestizos (*pweblu*), son llamados *llakta* (Parsons, 1945: 7). Entre los quichuas del Pastaza ecuatoriano, *llakta* designa los territorios habitados por la población indígena, en contraste con los espacios colonizados por los blancos y los mestizos (Whitten, 1987: 34).

6 Finalmente, en otros contextos, *llaqta* se opone, por lo menos en el quechua ayacuchano, a *urqu* 'cerro' o *sallqa* '(espacio) agreste'. En este contexto, *llaqta* se refiere de modo particular a la zona vinculada a la agricultura (Palomino Flores, 1984: 41), donde se encuentran dispersas las viviendas de los campesinos. *Llaqta* es la parte del territorio que ha sido acondicionada por los humanos. La misma acepción existe entre los canelos del Oriente ecuatoriano, que oponen *sacha* 'bosque' a *llakta* (Fauchois, 1979: 38). Es una prueba de que la definición de *llaqta* como 'espacio humanizado' es antigua y fundamental en quechua.

7 En síntesis, *llaqta ~ llakta* significa hoy, con algunos matices según las regiones, (1) 'espacio acondicionado para la agricultura y ocupado por los *runa* (por oposición al espacio agreste, por una parte, y, por otra, a los territorios mestizos)', (2) 'territorio políticamente definido (por el Estado)' (comunidad, provincia, país), (3) 'espacio urbano'.

El *llaqta* antiguo, circunscripción administrativa y religiosa

8 El examen de las fuentes histórico-filológicas permite reconstruir la génesis de la moderna configuración semántica de *llaqta* y el proceso de escisión semántica que separó las acepciones actuales (1-2) y (3). A partir de un análisis de los empleos de dicho término en el *Manuscrito de Huarochirí*, Gerald Taylor mostró que, antes de la colonización, el concepto de *llaqta* era el de un territorio identificado por un huaca (Itier, 2021b), es decir, un personaje poderoso de los tiempos primordiales convertido en cerro tutelar de los grupos de parentesco o aillus que vivían en sus faldas (Taylor, 1999a: xvii-xviii). La divinidad no era, en realidad, sino el territorio definido en términos hídricos por un cerro principal proveedor de agua.

9 *Llaqta* era, por otra parte, un elemento del vocabulario administrativo inca y se refería a entidades territoriales precisas, que parecen prefigurar la acepción moderna (2) 'comunidad, provincia, departamento, país'. En efecto, la creación, por el imperio cuzqueño, de una jerarquía de autoridades provinciales (cf. cap. 5, KURAQA, en este volumen) implicó definir también sus jurisdicciones territoriales. En el nivel inferior de dicha jerarquía, el del curaca de rango menor, se reutilizó la agrupación socioterritorial preexistente del aillu (cf. cap. 3, AYLLU, en este volumen). En cambio, al crear la institución del *apu kuraqa* o «cacique principal» —según su denominación en español—, los incas articularon diferentes aillus dentro de nuevos espacios políticos a los que dieron la denominación de *llaqta*.

10 Las fuentes producidas en castellano no suelen registrar este término en ese sentido. Su destino fue en eso diferente al de «aillo», que integró rápidamente el vocabulario administrativo español porque su equivalente de traducción, «parcialidad», no era muy preciso y se empleaba a veces para referirse a diferentes niveles de la organización social indígena. La jurisdicción del cacique principal, en cambio, recibió una denominación castellana precisa y unívoca, la de «repartimiento», que dejó en la sombra su correspondiente quechua, *llaqta*. En América se llamó «repartimiento» a una población encomendada a un conquistador español de modo más o menos permanente. En el Perú, las encomiendas se calcaron en su inicio sobre la estructura administrativa inca y el cacique principal se constituyó en referente básico del encomendero, pues las unidades gobernadas por los *apu kuraqa* fueron el principal botín de la conquista. La correspondencia entre *llaqta* y «repartimiento» es explícita en este testimonio de Juan de Betanzos:

> Y un día, paresciéndoles al Marqués que hera bien saber los repartimientos que avia en la tierra [es evidente que «repartimientos» designa aquí unidades administrativas incas] y repartirlos en los españoles que al presente estavan con él

> y poblarlos los pueblos, mandó llamar a Mango Ynga y mandole que le trujesse allí por quenta y memoria todos los repartimientos que avía en la tierra. Y Mango Ynga se fue de allí e hizo llamar los llactacamayos [*llaqta kamayuq* 'encargado del *llaqta*'] que quiere dezir mayordomo de los pueblos y los que ansí tenían cargo en la çiudad del Cuzco de tener quenta de lo que ansí les pedian, y supo dellos los repartimientos que avía [es decir los *llaqta*] y los yndios que tenía cada repartimiento y trújole al Marqués la quenta y razón de lo que ansí le pedía; y el Marqués repartió allí en la çiudad en los vezinos que allí avía poblado los repartimientos que bastaron para los vezinos que allí pobló y ansí hizo después en los demás pueblos que pobló (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón-Palomino, eds., 2015: 415; véase también Segovia, 2019: 126).

11 Esta correspondencia, por lo menos inicial, entre la jurisdicción de un *apu kuraqa* y un repartimiento de encomienda explica que en el lenguaje colonial «repartimiento» llegara a designar también el territorio administrado por un cacique principal, muchas veces fuera de toda referencia a una encomienda, como en esta petición de 1575 al virrey Toledo:

> [Yo] Don Fernando Ayavire, cacique principal del repartimiento de Sacaca, beso los pies de Vuestra Excelencia y digo que yo soy cacique principal del dicho repartimiento de tiempo de los Incas y antes, porque soy [...] descendiente por línea recta de varón de todos los que han sido señores naturales del dicho repartimiento (Platt et al., 2006: 851).

12 El anónimo de 1586 (1ª parte: 81) confirma el testimonio de Betanzos, cuando señala que el término <llactayoc> (*llaqtayuq*) 'provisto de un *llaqta*' podía tener dos referentes o acepciones: «Señor del pueblo o cualquier morador de el». La segunda acepción sigue vigente en la actualidad, como se verá en la siguiente sección, mientras que la primera es obviamente obsoleta. Debemos ver en este «señor del pueblo» al cacique principal. En el *Ritual formulario* (1631), de Juan Pérez Bocanegra, la jurisdicción territorial de un cacique principal también es designada como su *llaqta*, como en esta pregunta que el cura debe hacer a dicha autoridad durante la confesión: «Tienes algunas huacas en tu tierra», traducido por *llaqtaykipi chakraykipi may k'itipipas wak'akunakta waqaychaqchu kanki?* (Pérez Bocanegra, 1631: 271, pregunta 23). Lo mismo observamos en esta pregunta, también dirigida al cacique principal en el *Ritual formulario* acerca de los posibles capítulos constituidos «para echarlo [al cura] de la doctrina» (Pérez Bocanegra, 1631: 271): <Padrecta llactaiquimanta carcuchissac, ñispa ...>, es decir, *<Padre>kta llaqtaykimanta «qarquchisaq» ñispa* 'con la intención que se remueva al cura de la doctrina' (Pérez Bocanegra, 1631: 307, pregunta 25).

13 El uso político-administrativo de *llaqta* se confunde en realidad con la acepción de 'territorio completado y protegido por una divinidad montaña', pues todo sugiere que los incas fueron quienes consagraron en cada circunscripción de su imperio el culto de un cerro que la identificaba como tal (Itier, 2021b).

Llaqtayuq 'nativo'

14 De *llaqta* se derivaba, y se sigue derivando, el término *llaqtayuq* (lit. 'provisto(s) del *llaqta*') que las fuentes suelen traducir por «natural (del pueblo)» o «primer fundador», aparte de su otra acepción, ya vista, de «señor del pueblo». En la sierra central del Perú, por lo menos, *llaqtayuq* designaba a los miembros de los aillus considerados como los primeros ocupantes de un territorio, por oposición a los que, según las tradiciones locales, habían llegado posteriormente, aunque siempre en tiempos anteriores al imperio inca. Estos dos tipos de grupos se diferenciaban en cuanto a derechos de acceso a los recursos, pues los ancestros de los aillus nativos o «huaris», agricultores de zona templada, «les hicieron [a sus descendientes] chacras lagunas y sementeras de todas comidas por cuya causa le llaman al dicho Guari [la divinidad prototípica y protectora de los aillus del mismo nombre] llactayoc y a los llaquazes mana llactayoc» (Duviols, 2003: 274). Como se menciona aquí, los aillus advenedizos eran considerados *mana llaqtayuq* ('desprovisto(s) de territorio'), pues no tenían derechos sobre las infraestructuras creadas por los ancestros de los grupos nativos del lugar. De ello se desprende que *llaqta* no designaba un simple territorio, sino un espacio acondicionado para la agricultura, como corresponde a la acepción moderna (1) definida líneas atrás. Los constructores de estas infraestructuras siguen siendo *llaqtayuq*, es decir, dueño(s) del *llaqta* usufructuado por sus descendientes a cambio de ofrendas y marcas de veneración. El concepto de dueño del espacio agrícola es expresado bajo la forma elidida <llacta> (*llaqta*) en el informe de la visita que Rodrigo Hernández Príncipe hizo al pueblo de Ocros, en la provincia de Huaylas, en 1621. En él, el plural <llactas> aparece como antónimo de <llachuaces> (Duviols, 2003: 733) que designaba a las poblaciones migrantes procedentes de la puna (cf. capítulo preliminar).

15 La antigua oposición entre *llaqta (runa)* o *llaqtayuq* y advenedizos fue reutilizada por el quechua administrativo colonial para referirse a los «originarios» con respecto a los «forasteros» que habían huido de su comunidad propia para escapar del tributo y la mita. En el contexto de una reevaluación de la tasa en el Collao, Polo de Ondegardo (2013 [1561]: 245) menciona la expresión <llactaruna> ('gente del *llaqta*'), que traduce como «hombre de nuestra tierra» y que designaba a los originarios. El término <llactayoc> también se utilizó en la Audiencia de Quito para referirse a la misma categoría colonial de «originario» (p. ej., para el caso de la provincia de Cañar, véase Poloni-Simard, 2006: 91, 250). Obsérvese, de paso, la unidad del vocabulario administrativo quechua en diferentes partes del virreinato.

Llaqta en el Perú central

16 *Llaqta* no ha permanecido hasta hoy en el área dialectal centroperuana, donde *marka* se abrió paso para designar las comunidades y los países modernos. Sin embargo, durante mucho tiempo, *llaqta* y *marka* coexistieron en esa zona, manteniéndose el primero en el registro administrativo, mientras que el segundo predominó sin duda desde el siglo XVI en el habla común. *Llaqta* dejó algunas huellas en la toponimia centroperuana, como, por ejemplo, en el nombre del pueblo de Ichicllacta (*ichik llaqta* 'pueblo pequeño') en la provincia de Huaylas. El plural <Llagtacuna> aparece todavía como designación de los diversos pueblos del Perú, por ejemplo, Ica o Pisco, en la proclama que el general realista

José Canterac dirigió en 1822 en quechua a los habitantes de las provincias de Huailas, Conchucos, Huamalíes y de Huánuco (Rivet & Créqui-Montfort, 1951: 283). *Llaqta* también es común en los «dramas de la muerte de Atahualpa», como, por ejemplo, el de Llamellín, en el depto. de Áncash (Sexto Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina, 1985: 19, 20, 22, 25, 26), o el de Manás, en la provincia limeña de Cajatambo (Sexto Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina, 1985: 121, 122), que se remontan a fines de la Colonia o inicios de la República. En estas regiones, *llaqta* debe haberse vuelto obsoleto con la abolición de la institución cacical después de la Independencia y la consiguiente desaparición del registro administrativo del quechua.

Llaqta 'país'

17 Ignoramos si en la época prehispánica *llaqta* se utilizó también, fuera del lenguaje estatal inca, para referirse a territorios más amplios del tipo de lo que llamamos hoy un «país». Este uso extendido de *llaqta*, hoy muy común, aparece en la crónica de Juan de Betanzos, cuando este relata que, en el momento de la conquista, el intérprete de los españoles dijo al enviado de Atahualpa que los viracochas <pachap tiquicinpi llactayocxi> (*pachap tiqsinpi llaqtayuqši*) 'dicen que son naturales de una tierra [situada] en el océano [lit. 'la base de la tierra']' (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón-Palomino, eds., 2015: 397). Este diálogo, sin embargo, fue recreado veinte años después de la llegada de los españoles y la apertura del horizonte andino más allá de su espacio de civilización. Ignoramos si antes de dicho acontecimiento era común referirse con ese término a territorios exteriores al Tahuantinsuyo. En efecto, ni Domingo de Santo Tomás, ni el diccionario anónimo de 1586, ni González Holguín señalan que *llaqta* se aplicara a espacios políticos mayores que el pueblo o el repartimiento. Recién a partir de fines del siglo XVI, encontramos en las fuentes ocurrencias de *llaqta* en referencia a territorios amplios. En uno de los sermones del Tercer Concilio, <cay llactayq(ui)chic> 'este vuestro llaqta' designa el Perú, mientras que España es <Castilla llactaycu> 'nuestro llaqta *Castilla*'; «aquella tierra q(ue) se llama Iudea» es <Iudea llacta> y se menciona <Egipto sutioc llacta> 'el *llaqta* llamado Egipto' (Tercer Concilio de Lima, 1985 [1584-1585]: 443, 441, 436, 551, f. 102r, respectivamente). Bartolomé Jurado Palomino se refiere al autor de un exemplum como a «Henrique, de nacion aleman» <Enrique sutiocc Alemania llactayoc> (Bellarmino, 1649: 85r). Esta ampliación del concepto de *llaqta* corresponde perfectamente al sistema semántico del quechua, que no categoriza las entidades de acuerdo a su tamaño, sino a su naturaleza (*qucha* 'charco, lago, mar', *sacha* '(cualquier) vegetal silvestre', etc.), pero ignoramos si esta potencialidad se realizó antes de la integración del Perú al sistema mundial.

La acepción más antigua: 'complejo agrícola y residencial'

18 La acepción (3), la de 'espacio urbano', es muy frecuente en las fuentes: <Cotaguaçi llacta> (Itier, 1991: 82 (14)), <tomanga llacta> (Durston & Urioste, 2013: 400, 413), <Limac llacta> (Tercer Concilio de Lima, 1985 [1584-1585]: 464 [58v], 499 [76r]), <Paris llacta> (Bellarmino, 1649: f. 35v). Esteban Sancho de Melgar anota que «[a] todo genero de

poblacion grande o pequeña dize el Indio llacta» (Sancho de Melgar, 1714-1718: 00233). Pese a que los referentes (reducciones y ciudades fundadas por los españoles) sean posteriores a la conquista, este empleo de *llaqta* prolonga su aplicación precolonial a cierto tipo de asentamientos incas. En la documentación del siglo XVI relativa a la región del Cuzco encontramos mencionados numerosos «asientos» (como los califican a menudo los españoles) categorizados como <llacta>. Son pocos los que podemos identificar con un sitio arqueológico conocido. En efecto, muchas de las toponimias actuales cuyo núcleo es *llaqta* (Pikillaqta, Mawk'allaqta, etc.) son de acuñación relativamente reciente. Existen muchos indicios, sin embargo, de que la categorización de Cuzco como *llaqta* sí se remonta a la época prehispánica. Pachacuti Yamqui se refiere a <Cuzco llacta> en un contexto inca (Pachacuti Yamqui Salcamaygua, 1993: 197, f. 8r) y otras fuentes también asocian Cuzco a dicha noción (p. ej., González Holguín, 1608, lib. I: 203). Fuera de este caso, el mejor conocido de los *llaqta* incas, es decir, de los que podemos identificar con seguridad como tales, fue el asentamiento de Patallacta, construido por Pachacuti al borde del río Urubamba a 2800 m s. n. m., entre Ollantaytambo y Machu Picchu. Juan de Betanzos refiere que «siendo ya muerto [Ynga Yupangui] fue llevado a un pueblo que se llama Patallacta en el qual pueblo el avía hecho edificar unas casas do su cuerpo fuese sepultado» (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón-Palomino, eds., 2015: 267, cap. XXXII, f. 73). Patallacta formó parte de la vasta propiedad personal de Pachacuti, que incluyó también Machu Picchu, siendo al parecer el principal lugar de producción que sustentaba la famosa ciudadela, con una especialización en el cultivo del maíz (Kendall, 1994: 9, 103).

19 Construido sobre una estrecha meseta (*pata*) aterrazada, al pie de un cerro, este complejo comprendía canales de riego y unos 110 edificios (Kendall, 1994: 39). Los ejemplos de Cuzco (*Qusqu llaqta*) y Patallaqta sugieren que, para la época prehispánica final, *llaqta* debe entenderse por oposición a otro tipo de asentamiento amplio, la *marka*, que se ubicaba en un promontorio y que también existía en la región del Cuzco con ese mismo nombre (cf. cap. 8, MARKA, en este volumen). Esencial en la definición del concepto urbanístico de *llaqta* era su ubicación en un valle y su asociación con infraestructuras agrícolas, lo que no era el caso de la *marka*. En la sierra andina de los siglos XIV y XV, además, la construcción de los asentamientos productivos de tipo *llaqta* fue propia del poder inca.

20 Para la época prehispánica final, podemos definir *llaqta* como un espacio artificial, que comprendía viviendas e infraestructuras agrícolas. Por extensión, designaba también un territorio administrativo constituido alrededor de un valle, o un sector de un valle, acondicionado para la explotación humana. Dicho territorio político era considerado como una entidad viva a la que se rendía un culto centrado en el cerro principal que lo dominaba (*llaqta urqu*). El concepto inca de *llaqta* presentaba por lo tanto tres vertientes: (1) 'complejo agrícola y residencial construido en un valle' o 'espacio acondicionado para la agricultura de clima templado', (2) 'territorio administrativo que se articula alrededor de ese espacio', (3) 'divinidad de ese territorio'. Parece imposible determinar con seguridad si el término *llaqta* se remonta al protoquechua, es decir, si los huaris daban ese mismo nombre a algún tipo de asentamiento, o si fue una creación del quechua

cuzqueño. En el capítulo que dedicamos al término *marka* presentamos un indicio de que *llaqta* fue el término que designaba los asentamientos «urbanos» en la protolengua.

21 La escisión semántica que hemos observado en los usos modernos de *llaqta* como designación de los espacios comunales, por una parte, y de los pueblos y las ciudades, por otra, debió crearse en la época colonial, cuando, además de sus usos tradicionales, dicho término vino a designar los pueblos y las ciudades fundados o refundados por los españoles, sin duda debido a su semejanza con sus antecedentes incas. Domingo de Santo Tomás percibió esa bifurcación cuando dedicó dos entradas a *llaqta*: «Llacta lugar generalmente donde es cada uno» y «Llacta, o marca – ciudad, o pueblo generalmente» (Santo Tomás, 1560: 144v).

22 Tal vez porque los hablantes sienten hoy la necesidad de superar esta polisemia, la acepción territorial de *llaqta* está retrocediendo ante la de 'espacio urbano' en las variedades meridionales de la lengua. En cambio, en quichua ecuatoriano, en el que existe el préstamo *pwiblu*, *llakta* ha mantenido plenamente su significado de 'espacio comunal'.

Le texte seul est utilisable sous licence Licence OpenEdition Books. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

7

MALLKI

El linaje como planta frutal

p. 147-166

TEXTE INTÉGRAL

1 Es común leer en la literatura histórica sobre los Andes que los cuerpos momificados de los difuntos eran llamados «malquis». Totalmente equivocada, esta aserción procede de una lectura apresurada de los procesos de idolatría que se llevaron a cabo en el arzobispado de Lima durante el siglo XVII. En estos documentos, como se verá aquí, «malqui» designa en exclusivo al ancestro masculino que fundó el grupo y ello en calidad de personaje histórico y no desde su posterior estado de difunto.

El *mallki*, «progenitor» del grupo

2 El préstamo «malqui» integró el lenguaje de los procesos de idolatría de Cajatambo y fue traducido en estos documentos como «progenitor gentil» o «primer progenitor» (p. ej., Duviols, 2003: 579). Los cuerpos de los malquis eran conservados en cuevas, rodeados de los «cuerpos de su familia» u otros «cuerpo(s) de gentil(es)» (Duviols, 2003: 507-508). Así, en Cochillas, «en vn sitio llamado matis manifestaron los malquis siguientes Ajulcamalqui con tresientos y catorse cuerpos de su familia y dos guaris malquis que estaban en vn machai [= concavidad rocosa] grande con dosientos y quarenta y seis cuerpos de su familia» (Duviols, 2003: 523). En Pimachi se encontró a «Guaman Caxa malqui con su familia cinquenta y dos cuerpos y le mochaban todos los del aillo Orco y le hacian grandes ofrendas por ser llactayoc primer fundador» (Duviols, 2003: 315). Entre los difuntos, solo los malquis recibían un culto personalizado: «en otro machai llamado gualguas machai Don Pablo guamanchari manifesto al malqui llamado caruanaupan con tresientos y beintiseis cuerpos de su familia al cual mochaba [= adoraba] todo el pueblo porque era pribado del ynga» (Duviols, 2003: 507). Los procesos de Cajatambo muestran que el malqui siempre es un varón. Cuando se menciona a su mujer, en general su propia hermana, esta nunca es calificada de malqui.

3 En la época colonial, la literatura pastoral en quechua utilizó *mallki* como traducción del castellano «ancestro». En los sermonarios del siglo XVII, *mallki* se aplica a menudo a Adán y Eva, ancestros de la humanidad. Ávila se refiere a ellos como a «los progenitores y semillas de todo el genero humano», traducción de *hinantin runakunap yayanku, llapanpa mallkin* (Ávila, 1646-1648, t. I: 95); *ñawpaq mallkinchik <Adan>* es «nuestro primer Padre, y Progenitor» (Ávila, 1646-1648, t. I: 210, 476). Refiriéndose a la misma pareja, el limeño Fernando de Avendaño explica que «ellos fueron nuestros progenitores, y nuestros Mallquis» (Avendaño, 1649: 103v), que expresa en quechua por *paykunataqmi ñuqanchikpa awkinchik, mallkinchikpas karqanku* (solo en referencia a la pareja ancestral bíblica *mallki* incluye a una mujer entre sus dos referentes). Según Ávila, Abraham fue el *mallki* de los judíos: *kay <Iudio>kunap mallkin, ñawpaq yayan, <Abraham> sutiyuq*,

traducido como «el progenitor, y origen de estos Iudios, fue un varon llamado Abraham» (Ávila, 1646-1648, t. I: 77); David fue el malqui, es decir, el ancestro, de Jesucristo: *<David>mi <Iesu Christo>p machun, mallkin karqan* «[David] fue progenitor de Iesu Christo» (Ávila, 1646-1648, t. I: 161).

4 Los sermonarios de Ávila y de Avendaño fueron elaborados para un público centro-peruano. Los textos sureños, en cambio, desconocen el uso del término *mallki* para referirse al ancestro. En los sermones del Tercer Concilio, que representan la variedad cuzqueña, Adán y Eva son *llapa runakunap tiqsinchik* «padres de todo el linaje humano» (Tercer Concilio de Lima, 1985 [1584-1585]: 516). Como designación del ancestro, el término *tiqsi*, que significa 'fundamento' (Itier, 2013a: 56-57), es un neologismo cristiano. La metáfora del ancestro-planta fue, por lo tanto, propia del centro del Perú. Su ausencia en el quechua cuzqueño se explica sin duda por el hecho de que el alto valle del Cuzco, por su clima frío, no era propicio para el cultivo de plantas o árboles trasplantables, a los cuales se refiere en propio el término *mallki*, como se verá a continuación.

El concepto de *mallki*

5 El sustantivo *mallki* existe en la mayoría de las variedades actuales del quechua —tal vez con la excepción de las del Alto Huallaga y del sur de Bolivia— con el significado de 'vegetal plantado': *siwilla mallki* 'planta de cebolla', *durasnu mallki* 'árbol de durazno', *kapuli mallki* 'árbol de capulí', *ubas mallki* 'vid', *lambras mallki* 'aliso', etc. El concepto de *mallki* se opone al de *saćha* (en las variedades centrales), *sacha* (en ayacuchano) o *sach'a* (en cuzqueño), que designa los vegetales silvestres (molle, *kiswar*, *tankar*, etc.). Hasta donde hemos podido averiguar, todos los *mallki* nativos dan frutos (*ruru*) aprovechados por el hombre, lo que explica que González Holguín distinguió por este rasgo los conceptos de *mallki* y *hach'a* (la forma procedente de **saćha* en el quechua cuzqueño del siglo XVI): «Hachha. Arbol infrutuoso[,] mallqui frutal» (González Holguín, 1608, lib. I: 136).

6 Sin embargo, más que la producción de frutos, el rasgo definitorio del *mallki* era y es que se reproduce por trasplantación, es decir, que requiere ser sembrado en un almácigo antes de ser trasladado a plena tierra. Los árboles y plantas de durazno, pera, manzana, guayaba (*sawintu*), lúcuma, pacae, palta, pallar, chirimoya y *hawinka* (una variedad de calabazo) son *mallki*. Este término designa tanto el vegetal trasplantado como la planta joven que espera su traslado. Por eso la *mallki era* ('era de malquis') es el almácigo en que germinan y empiezan a crecer las semillas. El verbo *mallki-*, por su parte, expresa los actos de plantar y de trasplantar. Prueba de que la reproducción por trasplante es el rasgo fundamental que define al *mallki*, y no el hecho de dar frutos consumibles, es que en esa categoría entraron el rosal (en la actualidad *rusas mallki*), ya atestiguado en 1598 por Luis Jerónimo de Oré (1992 [1598]: 235) como «rosa mallqui», y, más recientemente, el eucalipto (*yukalitu mallki*). El *mallki* se define, por lo tanto, por su capacidad de arraigarse en una nueva tierra, y este es precisamente el rasgo que sustenta su uso como metáfora de los ancestros fundadores de aillus, pues, como lo veremos, estos personajes «se plantaron» en el territorio que conquistaron para «fructificar» allí en múltiples descendientes.

7 La imagen del ancestro como vegetal plantado que da frutos o semillas no es obsoleta en la lengua actual. Persiste por lo menos en una parte del área ayacuchana, pues en Andahuaylas *mallki* designa al linaje como arraigo geográfico: *maytaq mallkiyki?* '¿de dónde viene tu familia?' (Zenobio Ortiz Cárdenas, com. pers.). En Chuschi (provincia de Cangallo), *mallki* «es un término general para antepasado» (Isbell, 2005: 183).

El complejo metafórico 'raíz → planta → yema → flor → fruto'

8 La imagen del ancestro como vegetal plantado es parte de un concepto metafórico mayor: UN LINAJE ES UNA PLANTA FRUTAL (empleamos «linaje» en su sentido más amplio). Este concepto se presenta bajo la forma de una red de expresiones que comparan la persona humana con un órgano vegetal, de acuerdo a su posición dentro del ciclo de la reproducción social.

9 Por lo menos en Andahuaylas, es usual referirse al antepasado como a una «raíz» (*sapi*): *sapinchikmanta, awlunchikmantapacham runasimita rimanchik* 'hablamos quechua desde nuestros antepasados (sapi), desde nuestros abuelos' (Zenobio Ortiz Cárdenas, com. pers.). En la variedad ayacuchana en general, el verbo *sapichaku-* 'echar raíces' se emplea con el significado de 'instalarse (una familia) en un lugar'. En la novela *Aqupampa*, de Pablo Landeo Muñoz, un migrante andino que consiguió un lote en Villa El Salvador explica a su hija: *kaypim wasichakusun, kaypim allin mallkikunahina aswan sapichakusunchik* 'aquí haremos nuestra casa, aquí nos arraigaremos mejor, como buenas plantas (mallki)' (Landeo Muñoz, 2016: 13). Lo que define un linaje es, por lo tanto, la «trasplantación» de una persona, o más precisamente un hombre, en un nuevo lugar donde echará raíces y producirá frutos, es decir, descendientes que aprovecharán el espacio por él colonizado. La metáfora del fundador de linaje como raíz ya aparece en el *Arte* de Diego González Holguín, aunque aplicada a los brotes de tubérculos: «çapichauchu [*saphi ch'awchu* 'brote-raíz (de tubérculo)'], es la cepa, o cabeça del linage, o el primero, o principal, o fundador del» (González Holguín, 1975 [1607]: 96v). *Ch'awchu*, en quechua cuzqueño, es el rizoma, que se desarrolla debajo del suelo hasta producir un nuevo tubérculo, a cierta distancia del que fue sembrado. La imagen conviene muy bien a Manco Cápac y sus hermanos, que caminaron por vía subterránea desde Tiahuanaco hasta Tambotoco, de donde «brotarían» como plantas.

10 La imagen del ancestro-raíz es utilizada también por Fernando de Avendaño en sus sermones contra la «idolatría»: «Dizen vuestros hechizeros, que el Dios que los españoles adoran, es bueno para los Españoles, pero no para los Indios, porque los Indios tienen diferente origen, y Pacarina», traducido por el autor como: *umuykichikkunam «wiraquchap <Dios>ñinqa kikin wiraquchakunallapaqmi allin, ichaqa ñuqanchik <Indio>kunapaq manam allinchu» ñinku, «<Indio> runakunaqa ari wiraquchakunamanta huk qallarichiqiyuq, huk saphiyuqmi, huk paqarinayuqmi kanchik*» (Avendaño, 1649: 44). *Saphi*, forma cuzqueña del término que significa 'raíz', es una de las soluciones que Avendaño halló para expresar en quechua el concepto de 'origen (de un grupo)'.

11 El ancestro-raíz sustenta un linaje-planta. Los reyes incas comparaban su prosapia con un vegetal en especial, la *sillkiwa* (*Sigesbeckia Mandonii Sch. Bip.*) —conocida como *sillkaw* en el actual quechua ayacuchano—, una hierba que crece en las chacras. Un romance en quechua incluido en la *Historia general del Pirú* de Martín de Murúa (ca. 1580-1616), y atribuible a este autor, contiene una ocurrencia de la metáfora de la *sillkiwa* como designación de la dinastía de los incas. Se afirma allí que Thupa Amaru *<doña Beatriz>pa sapay / sapa kakallanmi karqa / chunka-hukniyuq qhapaqpa / qurmamuq sillkiwanmanta* 'era el solo y único tío / materno de doña Beatriz [Clara Coya, hija de Sairi Topa], / según el linaje (*sillkiwa*) caído / de los once reyes' (Itier, 1987). Las flores de *sillkiwa* o *sillkaw* producen semillas provistas de una punta que les permite adherirse al pelaje de los animales o a la ropa de los transeúntes (sobre todo si son de lana), gracias a lo cual alcanzan un área de reproducción mucho mayor que la de cualquier otro vegetal. En varias canciones actuales, en especial las que se cantan en carnavales, la *sillkiwa* o *sillkaw* aparece como una metáfora del varón que la mujer quisiera ver prenderse de ella para formalizar una relación: *rataykamuway, rataykamuway, sillkawchay, / walichallaypa patachallanman, sillkawchay* «pégate, pégate, silcaucito, al borde de mi falda, silcaucito» (Mujica Bermúdez, 2017: 272-273). En quechua ayacuchano, el hombre que busca tener múltiples mujeres es calificado de *sillkawhina warmikunaman chipakuykuq* 'que se agarra a las mujeres como la sillkaw' (Pablo Landeo Muñoz, provincia de Acobamba, com. pers.). ¿Por qué los reyes incas se compararon con este vegetal? Probablemente por su especial capacidad de «echar su semilla» en esposas secundarias pertenecientes a otros grupos y alcanzar así una máxima dispersión geográfica y social de su ser y su poder. La imagen de la *sillkiwa* es un desarrollo hiperbólico del concepto metafórico del linaje-planta.

12 Otra ocurrencia antigua de la metáfora de la *sillkiwa* para referirse al linaje de los incas se encuentra en el *Ritual formulario*, del cuzqueño Juan Pérez Bocanegra, donde se traduce «los grados de consanguinidad, que estan en la linea recta, desde el tronco della» (es decir, el tronco de la «consanguinidad», del linaje) por *llapa yawar runamaŝikunap chiqan siq'inpi mit'an kayri manqun sillkiwanpa ŝutinkuna* (lit. 'los nombres de la descendencia o *manqu* y *sillkiwa* de todos los parientes en línea recta') (Pérez Bocanegra, 1631: 609). La frase anterior sugiere que *manqu*, el nombre propio del ancestro de la dinastía inca, es en realidad, al igual que *sillkiwa*, un fitónimo, que corresponde tal vez al actual quechua cuzqueño *maqnu ~ maqñu*, un vegetal que no hemos podido identificar, pero que registran Huaman Poma (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 336, 593, 693), bajo las formas <maxno> y <magno>, y Jorge Lira (1945: 609). Jorge Urioste lo caracteriza como una «verdura seca» (Guaman Poma de Ayala, 1980, vol. 1: 308; vol. 2: 562, 654) y Lira como «una planta cactácea».

Fig. 13 – El símbolo de la cueva por donde emergieron los incas, según Pachacuti Yamqui

13 A ambos lados de su dibujo del símbolo (*unancha*) de la cueva de Tambo, el cronista Pachacuti Yamqui colocó dos árboles que representaban, según él, al padre y a la madre de Manco Cápac. El conjunto está acompañado de la siguiente explicación:

> yncap tampo tocon [*inkap tanpu t'uqun* 'la caverna del tambo de los incas'] o pacarinan yurinan cacpa unanchan [*paqarinan yurinan kaqpa unanchan* 'símbolo de su origen y nacimiento'] en lengua general se llaman pacaric tampo toco —estos dos arboles signignificavan [sic] a sus padre y madre apo tampo y a pacha mamaachi— y mas los abia mandado que los calsasen rayses de oro y de plata y los hizo que colgase en los dos arboles frutas o pipitas de oro de manera que llamasen cori chaochoc collque chaochoc tampoy uacanque [*quri ch'awchuq, qullqi ch'awchuq Tanpuy-waqanki* 'los árboles huacanquis de Tambo, que producen frutos de oro y de plata'] quiere decir que los dos arboles significasen a sus padres y que los yngas que proçedieron que eran y fueron como frutas y que los dos arboles se abian de ser tronco y rays de los yngas (Pachacuti Yamqui Salcamaygua, 1993: 198, f. 8v).

14 A estos ancestros incas se refiere sin duda la siguiente expresión registrada por González Holguín: *quri ch'awchumantapacha* «[d]esde los primeros antepassados» (González Holguín, 1608, lib. I: 91).

15 En estas líneas, Pachacuti afirma que los incas no salieron de la caverna de Tambo, sino que esta y los árboles que la rodeaban simbolizaban a Apo Tambo y Pachamama Achi, padres de Manco Cápac. Como lo señaló Pierre Duviols (2017 [1997]: 430-432), esta versión del mito es producto de una manipulación destinada a hacerlo compatible con la racionalidad occidental. El mitema de la emergencia ctónica ha sido interpretado por el cronista como un símbolo y reemplazado por una procreación humana. Ninguna otra fuente menciona a Apo Tampo y Pachamama Achi, que probablemente fueron inventados por Pachacuti o por quien le inspiró esta idea. Esta interpretación simbólica, sin embargo, parece echar mano de otro mitema, muy difundido en el antiguo Perú, como se verá más adelante, el de los ancestros que brotan de los frutos de una planta. También se apoya en un hecho real: existió un árbol de oro en Tambotoco, al que menciona Juan de Betanzos (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón-Palomino, eds., 2015: 414). Más allá de lo que dice Pachacuti, no tenemos información sobre lo que significaba ese árbol para los incas. La fórmula *quri ch'awchuq, qullqi ch'awchuq Tanpuy-waqanki* ('los árboles huacanquis de Tambo, de los cuales brotaron oro y plata'), que por su estructura formal tiene apariencia de autenticidad, sugiere que representaban la capacidad especial que tenían los incas de establecer alianzas matrimoniales, triunfar en la guerra y enriquecerse. El término *waqanki*, en efecto, es y era un calificativo genérico de vegetales, animales y piedras propiciatorios. Según Cristóbal de Albornoz (Duviols, 1984: 201), quien escribía hacia principios de la década de 1580, dicho término se aplicaba en especial a la flora que rodeaba la cueva sagrada de Tambo o Pacaritambo, la cual era utilizada para elaborar amuletos: «particularmente llaman guacanqui a todas las yerbas y árboles que crecen cerca de Tambo Toco, donde dizen salió el ynga, y se aprovechan dellas para lo suso dicho [«para que los amasen las mujeres y para ser bien

afortunados en guerra y en sus contrataciones»]» (Duviols, 1984: 200-201). La planta *waqanki* que produce frutos de oro y de plata sería la metáfora de un linaje cuyos hijos varones, gracias a su riqueza, atraen a múltiples esposas. La idea según la cual la vegetación de Tambo poseía un poder de seducción masculina es coherente con la metáfora de la *sillkiwa*: los incas se caracterizan por su capacidad para atraer como esposas secundarias a mujeres pertenecientes a otros grupos. En conclusión, antes que una representación simbólica del seudopadre de Manco Cápac, el árbol cubierto de oro, tal vez apareado con un árbol de plata, habría sido una imagen del linaje de Manco Cápac con sus diversas ramificaciones y «frutas», y, en su calidad de *waqanki*, una evocación de las capacidades extraordinarias del ancestro y de su descendencia.

16 Impregnada por el repertorio conceptual incaico, la literatura quechuista colonial contiene múltiples ejemplos de la metáfora de base UN LINAJE ES UNA PLANTA FRUTAL. A las imágenes del ancestro como raíz y del linaje como *sillkiwa* les sigue la del hijo menor de edad como botón de flor o yema de vegetal, noción expresada por el término *mutmu* en quechua cuzqueño. En la traducción quechua de la «Proclama a los habitantes de Ultramar» (1813), la frase «hasta en las entrañas de la misma Francia hemos de buscar para nuestro consuelo a nuestro amado Fernando, su hermano y tío» fue traducida por *chay llulla awqa <Francia>q sunqunpi hayaqinpiwanpas maskasunmi ñawi-rurunchis <Fernando>nchista wakin willina mutmunkunatawanpas*[1], donde el último *sintagma es un añadido de la versión quechua, que significa 'así como a sus tiernos brotes (*mutmu*)'. Deseoso de subrayar la necesidad de recuperar todo el linaje capturado por Napoleón, el traductor parece haber ignorado que Fernando VII, pese a sus 29 años, aún no tenía hijos. En el mismo texto, la exclamación «o españoles de América y Asia!» tiene por equivalente: *a wawaykuna!, <España> mamaykiq mutmun willinankuna*, que podemos retraducir como 'a hijos míos, brotes y retoños de vuestra madre España'[2]. Los indígenas americanos aparecen aquí como menores de edad, de acuerdo a una tradición conceptual y jurídica muy común desde el siglo XVI. Es interesante observar que en las proclamas independentistas la metáfora del *mutmu* ('botón, yema') y de la *willina* ('brote tierno') deja lugar a otras imágenes vegetales, menos infantilizantes. En la proclama de San Martín «a los Indios Naturales del Perú» (1819), estos se encuentran designados como «descendientes todos de los Incas», traducido por *llapa ñawpa inkakunamanta phutuqkuna*, literalmente 'todos los que brotan de los antiguos incas'[3], donde *phutu-* se refiere a la acción de surgir la planta del suelo. En una proclama que el Congreso Constituyente del Perú emitió en 1822, la frase «descendemos de unos mismos padres; formamos una sola familia» fue traducida por *huk taytamamamantam ikllinchik, huk ayllullam kanchik*[4], donde el verbo *iklli-* se refiere a la acción de retoñar un vegetal después de haber sido cortado. La independencia aparece aquí como el resurgimiento de una planta o un árbol, la nación peruana, mutilado por la colonización. Los peruanos del presente, indios y criollos, son los «retoños» de ancestros comunes, implícitamente los incas.

17 La imagen de la *sisa* ('flor cuando produce semillas') constituye la etapa siguiente del complejo metafórico que estamos analizando. En nuestras fuentes, es siempre un

calificativo femenino, pues la mujer es la que lleva en sí las «semillas» (*ruru*) que representan a los hijos. En el romance en quechua reproducido por Martín de Murúa, se dice de Beatriz Coya que *payñam llapan qhapaqkunap / kananwan kaŝpa sisachin / ñawpa paqarimuŝqanta* 'ella ahora, por ser la descendiente legítima de todos los reyes, es la que hace florecer el antiguo linaje' (Itier, 1987: 217). *Sisa* es aquí la mujer como reproductora de una patrilínea (cf. cap. 11, QHAPAQ, en este volumen). Por eso *sisa* es uno de los elementos más frecuentes en la antigua antroponimia femenina del Cuzco: Quispe Sisa (*Qiŝpi Sisa* 'Flor de Cristal'), hija de Huayna Cápac bautizada como Inés Huaylas Yupanqui, fue la compañera de Francisco Pizarro; Juana Quispe Sisa fue la esposa de Manco Inca y la madre de Tupa Amaru; en la segunda mitad del siglo XVI, Catalina Sisa Ocllo era la esposa de don Pedro Guarititu, perteneciendo ambos a la aristocracia cuzqueña (Amado Gonzales, 2017: 100). Por eso también, Mama Ocllo y otras mujeres de la nobleza indígena colonial fueron a menudo retratadas, en el siglo XVIII, con un vestido y una lliclla adornados de flores (cf. ejemplos en Wuffarden, 2005: 215, 217, 227).

18 El fruto o la semilla (*ruru*) es el último elemento del complejo conceptual. El autor del *Manuscrito de Huarochirí* refiere que, según la tradición local, todos los hijos del huaca Pariacaca *saćhap ruruyninmanta yurimurqan* «nacieron de la fruta de un árbol [silvestre]» (Taylor, 1999a: 118-119, cap. 9; hemos adaptado la transliteración a las convenciones de este libro), *saćhap ruruyninmanta [...] paqarimurqan* «habrían tenido su origen en los frutos de este árbol» (Taylor, 1999a: 302-303, cap. 24). Uno de ellos fue Tutayquire que *saćhap ruruyninmanta lluqŝiq* «salió de los frutos de un árbol» (Taylor, 1999a: 312- 313, cap. 24). ¿Cómo entender estas aserciones? Literalmente, estos personajes nacieron de la «fructificación» (*ruruy*) de una planta, es decir, salieron de ella a manera de frutos o semillas. Sabemos que Huatyacuri, también hijo de Pariacaca, ya era hombre antes de que su padre naciera. Es probable que haya salido, al igual que Tutayquire, del fruto de un vegetal silvestre que crecía en el espacio personalizado por el huaca Pariacaca (Itier, 2021b), antes de que este tomara forma humana e interviniera en el mundo. No se trata, esta vez, de una metáfora: los hijos de Pariacaca, «progenitores» de varios aillus, son los frutos de una planta. En efecto, un principio fundamental de las mitologías americanas es que en un tiempo primordial los animales, los vegetales y otras entidades de nuestro medioambiente eran humanos; los mitos cuentan cómo dejaron de serlo (Viveiros de Castro, 2009: 17-18, 32-35). Por lo tanto, debemos entender a los ancestros malquis como vegetales provistos de una envoltura humana. Llegados a este punto, nos rectificaremos: como designación del ancestro, *mallki* no es una metáfora (más adelante, encontraremos confirmación de ello en la iconografía). Manco Cápac mismo debió ser una planta de *maqnu* (si aceptamos la identificación de las formas *manqu* y *maqnu*).

El ancestro vegetal

19 Las tradiciones locales atribuían a los malquis el haber traído a cada lugar las plantas que se cultivarían en él. Tratando del «asiento» de Erguar o Eruar, en la parte interior de la costa, los testigos cajatambinos se refirieron a «sus malquis cuerpos de jentiles que fueron los que trujeron la primera coca a las dichas guertas y la plantaron» (Duviols,

2003: 338). Allí mismo se encontraban «los malquis guaris que fueron los primeros que trujeron la primera coca» (Duviols, 2003: 351).

20 El caso mejor conocido es el de Condortocas, «malqui primer progenitor del curaca don Alonso callan poma y de todo el ayllo de Cotos», en el pueblo de Mangas (Duviols, 2003: 591-592). Decían los lugareños que Condortocas era el «primer progenitor del dicho ayllo y que tubo su pacarina y nasimiento del mar y que de alla bino con su hermana la Coya Huarmi» (Duviols, 2003: 611). Los procesos conservan varias versiones de un canto ritual dirigido por el curaca Alonso Callampoma a los dos «ídolos», bailando «con camixeta de cumbi con dos chipanas de plata puestas en las manos como brasaletes y otros yndios de su ayllo vestidos asi mismo con camixetas de cumbi» (Duviols, 2003: 590). Una de las versiones del canto es:

> | | |
> |---|---|
> | *Mamaqućhapita yarqamurqanki,* | Subiste desde el mar |
> | *<Cusi> qayanman* | al *qayan* de Cusi, |
> | *<Llaclla> qayanman* | al *qayan* de Llaclla, |
> | *<Pisarcuta>man,* | a Pisarcuta, |
> | *lukma waytawan* | con flores de lúcuma, |
> | *paqay waytawan* | con flores de pacae |
> | *ratamurqanki* | amaneciste, |
> | *quya warmi paniykiwan.* | con tu hermana la reina. |
>
> (Itier, 2003: 812-813)

21 No es gratuito que el ancestro lleve precisamente flores de lúcuma y de pacae, pues estas dos plantas de clima cálido tienen una particular fuerza reproductiva, gracias a la pulpa de sus frutos, que facilita la germinación de sus semillas.

22 Algunos declarantes refieren que el ancestro produjo las plantas sacándolas de su propio cuerpo:

> [E]l dicho malqui haca quando vibia solia en presensia de los yndios soplarse la mano con el bao de la boca y en la mesma palma de la mano por arte del demonio

> hasia naser matas de papas y mais en la palma de la mano con que a los yndios les causaba grande // admirasion y espanto y le veneraban y respectaban por hombre de gran poder por cuya caussa le adoran y mochan y le dedican dicha manada de llamas para haselle sachrificios dellas (Duviols, 2003: 381-382).

23 Cerca de Cajatambo, en los valles costeños de Culebras, Casma y Chao, se desarrolló la cultura arqueológica Casma (700-1400 d. C.), cuya cerámica ofrece numerosas representaciones de personajes masculinos portando plantas cultivadas, particularmente maíz y yuca (aunque estas no pertenecen a la categoría de *mallki*), como en el siguiente ejemplar:

Fig. 14 – Personaje llevando plantas cultivadas en una cerámica casma

24 El personaje lleva una caña de maíz en la mano derecha y un manojo de yucas en la izquierda; tiene una vincha de serpientes y un cinturón ofídico y está circundado por volutas que indican que se encuentra en un lugar acuático o, más bien, que está saliendo de él. Esta imagen parece corresponder a la figura del ancestro que trae las plantas cultivadas a los hombres, llevando, como lo hacía Condortocas, una especie en cada mano. Las volutas representarían «su pacarina y nasimiento del mar». Sus adornos ofídicos remitirían a una de las funciones de los malquis, la de abastecer de agua los canales de riego. En efecto, hoy en la región de Cuzco, la serpiente se considera como el «espíritu del agua» (*unuq animun*), en particular la de los canales de riego (Itier, 2007: 44-45; cf. también Hocquenghem, 1987: 207-208). En Otuco, siempre en la provincia de Cajatambo, se pedía a los malquis, entre otros favores, *pukyu yaćhakuchun, yaku yaćhakuchun* 'que tengan caudal los manantiales, que tengan caudal las aguas' (Itier, 2003: 795-796). En Hacas se les imploraba que *yaku hamuchun* 'venga el agua' (Itier, 2003: 805) y se les consideraba *parquyuq* 'dueños de las acequias' (Itier, 2003: 805-806).

25 El mismo personaje parece estar representado en cerámicas mochicas arrojando las semillas que lleva dentro de una bolsa. Está circundado de rayos fitomorfos que parecen salir de su cuerpo, como si él mismo fuera la planta cuyas semillas trae. En la mano derecha lleva una pala cuyo puño termina en una cabeza de felino u, otras veces, de mono. Su tocado está adornado con espigas de maíz:

Fig. 15 – El sembrador en una cerámica mochica

26 En otras representaciones, el mismo personaje aparece saliendo de un cerro y/o arrojando las semillas en surcos (Carrión Cachot, 2005: 79). A veces, algunas de las hojas del maíz que lleva terminan en extremidades humanas (Carrión Cachot, 2005: 88), estableciendo una simetría inversa entre la planta humanizada y el personaje de cuyo cuerpo salen apéndices vegetales. Estos rasgos ubican la escena en los tiempos cosmogónicos, cuando humanos y vegetales (o animales y cerros) recién estaban en proceso de diferenciación externa. Cargado de poder germinativo, el portador de plantas cultivadas es él mismo un vegetal. Estas imágenes prefiguran la del *mallki*, aunque esta última implica una idea de migración y conquista que está ausente del ícono del sembrador.

27 Entre las principales figuras de la iconografía nazca se halla un personaje parecido, que aparece llevando, según los casos, plantas de maíz, yuca, jíquima, ajíes, pacae, tunas (Blasco Bosqued & Ramos Gómez, 1991: 46-59). Su pene, o tal vez el estuche que lo esconde, tiene a menudo la apariencia del fruto de la planta que lleva, identificándolo, como en el caso anterior, con la planta misma:

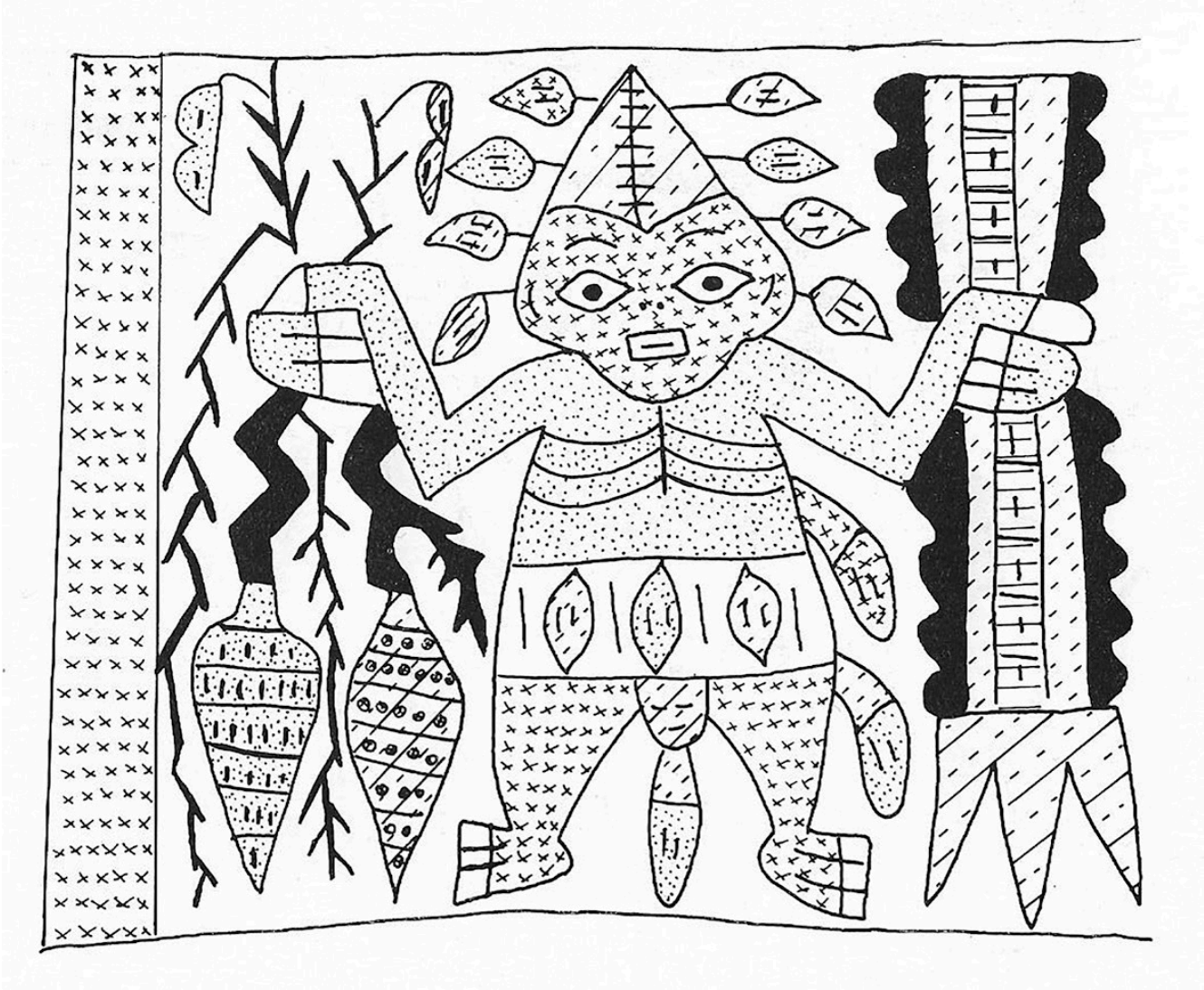
Fig. 16 – Personaje llevando tunas en un cerámica nazca

28 En muchos casos, la planta sale del mismo cuerpo del personaje:

Fig. 17 – Personaje llevando pacaes en una cerámica nazca

29 Las representaciones en que lleva dos especies vegetales diferentes, como Condortocas y el personaje de la figura 14, son frecuentes:

Fig. 18 – Personaje llevando una planta de jíquima, en la mano derecha, y de yuca, en la mano izquierda



El malqui guerrero

30 Con respecto a las imágenes que acabamos de ver, en su mayoría pertenecientes al período Intermedio Temprano, el malqui presenta una faceta adicional, la de guerrero conquistador del territorio que dejaría a sus descendientes. Los procesos de Cajatambo se suelen referir a los «malquis conquistadores» (p. ej., Duviols, 2003: 290), «primeros conquistadores» o «primeros yndios conquistadores» (Duviols, 2003: 235). Según un declarante del pueblo de Otuco:

> [L]a historia destos malquis [de los aillus Otuco, Chaupis y Cunca] es la siguiente que a lo que se acuerda y a oido decir a sus passados que el Apu libia Cancharco cayo del cielo a modo de Rayo y este tubo muchos hijos y vnos enbio por unas partes y otros por otras como fue Libiac Choquerunto Libiac Carua Runtuy los primeros progenitores del aillo chaupis Osirac Otuc y a libiac Raupuma y Vichupoma del aillo xulca y el libiac Nauim Tupia y a libiac Guac tupiac del ayllo Allauca todos conquistadores Llaquazes a los quales quando los enbio el dicho su padre les dio vn poco de tierra que llebassen para conquistar tierras donde bibiessen. El qual les dixo que en hallando tierra semejante a la que llebabam alli se quedassen (Duviols, 2003: 226).

31 En Mangas, cuando se construía una casa, se hacía ofrendas a los malquis Pomachaua y Tunsuuilca y se les dirigía una oración «que por dicha ynterpretacion quiere desir Resevid

esta ofrenda que ago a bosotros Malques que fundastis este pueblo y elegistes este sitio para aser casa» (Duviols, 2003: 615). El documento precisa que se los calificaba de *marka chariq, pacha chariq* 'que tomó el pueblo, que tomó la tierra'.

32 Al finalizar su vida, el «alma» del malqui conquistador quedó petrificada, dando origen a una huanca, es decir, una roca plantada en el suelo (Duviols, 2016 [1979]). En la antigua provincia de Huaylas, se han descubierto gran cantidad de monolitos esculpidos que representan a guerreros sentados —posición del difunto—, con sus armas.

Fig. 19 – Monolito recuay que representa a un guerrero difunto con una porra en la derecha

33 Como lo ha mostrado Pierre Duviols (2016 [1979]: 195-196), el huanca hincado en la tierra conmemoraba la toma de posesión masculina del territorio y la relación fecunda que así se había instaurado. Y en efecto, en muchos de los monolitos Recuay, el pene del personaje es particularmente visible, y todos los monolitos tienen una forma más o menos fálica.

Fig. 20 – Otro monolito recuay

34 En el fruto o semilla que cayendo al suelo o llevado a otra tierra produce una nueva planta o *mallki* podemos ver una imagen de la fisión del segmento social (*ayllu*) que se produce cuando uno de sus miembros se apropia de una tierra nueva para establecerse en ella. Como suele suceder en las sociedades segmentales, ello produce un corte genealógico que involucra a todos los descendientes, dando lugar a la formación de un nuevo aillu. Por eso, varios autores antiguos, entre ellos Ávila, traducen *mallki*, en ese contexto metafórico, por «semilla». Este no es el significado del término, pero es la imagen que mejor da cuenta de ese proceso en castellano.

El ancestro constructor y dueño de las infraestructuras agrícolas

35 Tras conquistar el territorio, el malqui construyó chacras, muros y acequias. Un habitante de Hacas, por ejemplo, «manifesto a guanisenca malqui con seis querpos de su familia y en la toma de la sequia que biene a este dicho pueblo [el pueblo viejo de Picoca]

manifesto el susodicho a paria Ayamalqui con quatro querpos de su familia que fueron yndios guaris que abrieron y trujeron aquella sequia» (Duviols, 2003: 461).

36 Aun después de su muerte, el malqui sigue siendo dueño de estas infraestructuras. Un declarante «dijo que Juan poroi y esta confesante fueron al sitio llamado punchau Caian y hiso su sacrifisio al malqui Auca Atama con chicha y cuyes y sebo y coca y en la chacara quando empiesan a sembrar con chicha y coca sacrificando al malqui guari dueño de la chacara» (Duviols, 2003: 627). Antes de sembrar una parcela era necesario, en efecto, hacer una ofrenda a su dueño, es decir, al ancestro. Lo corrobora un testigo del aillu Cascas de San Francisco de Mangas, que «dijo que para sembrar mais en vna chacara que lla[man] checa ofresen chicha y coca y le disen marca parya lloclla ques su malqui toma esta ofrenda que fuiste el primero dueño que sembraste esta chacara y tienes fuersas para ayudar a que tengamos buenas sementeras» (Duviols, 2003: 602).

37 Recordemos que, en la América prehispánica, así como en el África no islámica y en el Asia del Sureste de las tribus, no existía el tipo de propiedad privada de la tierra que se conocía desde la Antigüedad en la mayor parte de Eurasia. O mejor dicho existía solo en la medida en que el «dueño» invertía cierta cantidad de trabajo para acondicionarla y explotarla. La propiedad, por lo tanto, no se ejercía sobre la tierra misma, es decir, sobre una extensión del suelo, sino sobre el resultado del trabajo, o sea, sobre las infraestructuras. Dicha «propiedad» constituía un derecho heredable mientras se cultivaran las parcelas; ese derecho se perdía cuando la tierra dejaba de explotarse (Testart, 2005: 26-28). En los Andes, el derecho de propiedad no se heredaba, pues las chacras seguían perteneciendo a quien las había acondicionado, es decir, al malqui. La inversión en trabajo había creado la propiedad y esta no se cancelaba con la muerte. Por eso, en los procesos de idolatría de la provincia de Cajatambo, el ancestro fundador es calificado de *parquyuq, ćhakrayuq* 'dueño de las acequias, dueño de las chacras' (Itier, 2003: 805-806). En el pueblo de Machaca, el «huari» (*wari* 'primer ocupante') que recibe el doble epíteto de *ćhakrayuq, parquyuq* es sin duda también un malqui, así como el huari *parquyuq, yakuyuq, ćhakrayuq* ('dueño de las acequias, de las aguas y de las chacras') de Cajamarquilla, o el de Otuco, quien es *ćhakrayuq wari, pirqayuq wari, yakuyuq wari* ('huari dueño de las chacras, huari dueño de los cercos, huari dueño del agua') (Itier, 2003: 809, 788, 796, respectivamente). En realidad, el ancestro es la persona moral del aillu, pues este es un grupo corporativo (cf. cap. 3, AYLLU, en este volumen). El malqui es el símbolo de su soberanía y el garante del carácter indiviso e intangible del patrimonio que lo sustenta.

Situación histórica de los malquis

38 El extirpador de idolatrías Pablo José de Arriaga explicaba en 1621 que los malquis eran hijos de los huacas: «Después de estas huacas de piedra la mayor veneración y adoración es la de sus malquis [...] que son los huesos o cuerpos enteros de sus progenitores gentiles, que ellos dicen que son hijos de los huacas» (Arriaga, 1999 [1621]: 34). Lo confirma una carta annua de 1618, según la cual los habitantes de la provincia de Cajatambo «también adoran vnas piedras movibles de particular hechura [= las piedras huacas] de que cuentan varias fabulas y cuerpos de sus progenitores gentiles, Causesas

de sus Linajes, que llaman Mallquis, y dizen son hijos de las tales piedras» (Duviols, 2003: 723). En dicha provincia, ejemplifican esta filiación, en 1656, el malqui Guamancama y su padre, el huaca Yana Tarqui Urau: «Nabincarua vieja cuyo nombre propio no sabe esta dedicada para el ministerio de aser chicha para los sachrificios del malqui guamancama y del ydolo [= el huaca] yanatarquiurau su padre» (Duviols, 2003: 391).

39 Dentro del panteón andino, deben distinguirse, por lo tanto, dos categorías de ancestros. Calificaremos a los malquis de «ancestros históricos» o «auténticos», porque se conservaba su cuerpo y a veces algunas de sus pertenencias. Estos ancestros eran las referencias básicas de la filiación y el cimiento del sistema de parentesco. De los huacas, en cambio, no se conservaba más que una concreción lítica, que los incas llamaban *wak'a* (Itier, 2021b). Los denominaremos por eso «ancestros míticos». Además, pertenecían a un tiempo anterior al de los ancestros históricos y tenían un mayor rango y poderío que estos; tal como la recordaba la tradición oral, su existencia era aún más fabulosa que la de los malquis, pues modelaron el paisaje, abriendo quebradas y levantando montañas; a su muerte se convirtieron en cerros o entraron a residir en ellos.

40 Parecen haber existido divergencias en cuanto a la relación que unía a los dos tipos de ancestros. Según el *Manuscrito de Huarochirí*, algunos contaban que los fundadores de los aillus locales eran hijos del huaca Pariacaca, mientras que para otros los ancestros habían nacido de los frutos de un árbol silvestre (Taylor, 1999a: 118-119, cap. 9). Aunque parcialmente adulterada, la versión que Pachacuti Yamqui da del mito de origen de los cuzcos, según la cual los árboles de Tambo «significaban» a los padres de Manco Cápac, parece apoyarse en la teoría antropogónica del origen vegetal, diferente del mitema de la emergencia ctónica, pero coexistente con él en los Andes. El mitema de la emergencia corresponde al motivo A1232 («La humanidad sale de debajo de la tierra») del índice de Stith Thompson y se halla muy difundido en todo en continente americano (Le Quellec, 2015). El mitema del origen vegetal es menos frecuente, aunque al parecer más común en América que en otras partes del mundo (Le Quellec, 2015: 242, 245). La figura del *mallki*, de todos modos, era compatible con ambas teorías acerca de los orígenes humanos, pues el ancestro-planta podía haber salido tanto de un orificio de la tierra como de otra planta. Según un tercer mitema, los ancestros habrían salido de un huevo descendido del cielo (Taylor, 1999a: 40-41, 210-211). Francisco de Ávila, entre otras fuentes, señala que los andinos contaban que *Huk ŝuyu runam machaymanta paqarirqan, hukpa mallkinkunam runtumanta lluqsirqan, hukmi quchamanta*, que traduce por «[u]na parcialidad de Indios tuuo orihen de vna cueua, y los progenitores y çepa de otros salieron de vnos hueuos, y otros de vna laguna» (Ávila, 1646-1648, t. I: 297). Esta imagen parece ser una inversión del mito de la emergencia, producto del sistema de oposición y complementariedad existente entre pobladores de quebrada, cuyos ancestros procedían del mundo subterráneo, y habitantes de la puna, cuyos progenitores habían bajado del cielo.

41 Básicamente, la antropogonía andina habría reconocido dos tipos de teorías: la del origen ctónico/celestial y la del nacimiento vegetal. Sus implicancias eran distintas. Al contrario de la teoría vegetal, los relatos de emergencia o de descenso celestial suponen

que los seres humanos preexistieron en otro lugar (Le Quellec, 2015: 236). Según el mito inca relatado por Juan de Betanzos (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón-Palomino, eds., 2015: 123-124) y Cristóbal de Molina (2010 [1573]: 37-39), los ancestros de los diversos grupos humanos fueron hechos de piedra en Tiahuanaco por Contiti Viracocha, antes de ser enviados, a través de una vía subterránea, hacia sus futuros territorios. El mito cuzqueño de la emergencia afirma de ese modo el protagonismo de una divinidad suprema y común, así como la coexistencia original, en un mismo lugar, de las diferentes «etnias», es decir, expresa un ideal de centralización religiosa y espacial cuyo trasfondo debió ser, en definitiva, político. El mito de la procedencia vegetal, en cambio, no parece haber tenido ese potencial ideológico, lo que explica tal vez que no fue promovido por el Estado inca.

Dos categorías de malquis

42 Se conocen muchos casos de aillus provistos de dos malquis. En Pimachi, en la provincia de Cajatambo, el aillu Xulca veneraba a Choqui Tinta Malqui y Ambias Malqui (Duviols, 2003: 315). En Mangas, el aillu Julca Tamborga tenía por malquis a Raolliuyac y Tuctu Guaccho (Duviols, 2003: 634). En su información de servicios, el visitador Bernardo de Noboa declaró haber descubierto, en 1663, un conjunto de cuevas (*maćhay*) en cada una de las cuales estaban siempre dos malquis en medio de otros «cuerpos difuntos gentiles» (Duviols, 2003: 703). La dualidad de los progenitores fue sin duda una consecuencia de la naturaleza endogámica del aillu (cf. cap. 3, AYLLU, en este volumen), pues dos ancestros masculinos eran necesarios para que los hijos del uno se unieran a las hijas del otro sin ser incestuosos.

43 En muchos casos observamos, además, que se sucedieron dos generaciones de malquis. El aillu Yanaqui, en Hacas, tenía por progenitores a Paquirachin y Cuñarachin, los cuales tuvieron dos hijos que también eran malquis: Tumachin Libiac y Micuchin Libiac (Duviols, 2003: 336-337). En Cochillas, el malqui Macacayan tuvo dos hijos: los malquis Punchauquilla y Caruaquilla (Duviols, 2003: 353). En Copa, anexo de Mangas, los «malquis Choquellasa, Mahapoma, Aulapoma, Pariapoma, Hachaguan, Liviacasto, Carguamahas y Pacocho [...] eran hijos del ydolo malqui Guaman Quilli» (Duviols, 2003: 660). Un habitante del mismo pueblo «manifesto tres ydolos malquis llamados Maharachin, Capcha malqui y Chinchai malqui que eran hijos del dicho ydolo malqui llamado Yarus» (Duviols, 2003: 662). Podría pensarse que la existencia de aillus provistos de más de dos progenitores, repartidos en dos generaciones, fue una consecuencia de la fusión de varias parcialidades en una sola, a consecuencia de la disminución demográfica colonial. Conocemos, en efecto, un caso en que sucedió así: el ya mencionado «aillo Yanaqui tenia antiguamente nuebe ayllos y cada aillo tiene sus malquis» (Duviols, 2003: 347). Ignoramos, sin embargo, si uno de ellos fue reconocido como «padre» de los demás.

44 Pero, en general, existen sólidos indicios de que el esquema bigeneracional es de origen precolonial. En Mangas, los aillus de Chamas y Nanis tenían un malqui común, Auca Atama, «principal ydolo y malqui deste aillu chamas y del aillo aninis [Ananis] al qual mochan estos dos aillos» (Duviols, 2003: 671). Auca Atama era hijo del huaca Urpay

Uachac (Duviols, 2003: 670) y tuvo a su vez varios hijos malquis (Duviols, 2003: 668, 671). El pueblo de Hacas tenía un malqui común a todos sus aillus, llamado Guamancama (Duviols, 2003: 373). Este último testimonio nos entrega una clave de comprensión: así como cada aillu tenía su malqui, o sus dos malquis, cada pueblo, es decir, cada grupo de aillus, lo o los tenía también. En Machaca, por ejemplo, se hallaba «el malqui Marcayoc que adoran todos y se llama Machaca» (Duviols, 2003: 496). El pueblo de Mangas tenía también un malqui común a todos sus aillus, que se llamaba Anca Yacalhua y era calificado de «marcayoc y primer fundador del pueblo» (Duviols, 2003: 645). *Markayuq* ('dueño del pueblo') era el calificativo aplicado a los malquis de rango superior, cuyos derechos se extendían a un grupo de aillus. Podemos presumir que estos malquis de pueblo eran los padres de los malquis de parcialidad.

Conclusión: territorio y parentesco

45 Los malquis o ancestros auténticos son héroes en el sentido clásico de la palabra, porque no son dioses ni tampoco humanos como nosotros. Coexisten con el mundo divino, pues son hijos de los huacas y protagonizaron hechos extraordinarios, pero fueron quienes iniciaron e instituyeron la historia humana. Contrariamente a los relatos sobre los huacas, las historias de los malquis no tratan del origen del mundo, es decir, de nuestro entorno «natural», sino del nacimiento de la sociedad. Por eso, el culto del progenitor tenía entre sus funciones la de afirmar la cohesión del aillu o del grupo de aillus resumido en su persona, así como la intangibilidad del territorio que le seguía perteneciendo más allá de la muerte, pues lo conquistó y acondicionó para la agricultura. Por lo tanto, es un error afirmar, como se ha hecho a veces, que las organizaciones sociales andinas no se basaban en principios territoriales, sino de parentesco. Muy al contrario, el hecho de compartir un territorio era lo que definía un grupo de parentesco.

46 En el Perú antiguo, el culto de los ancestros presenta una diferencia fundamental con respecto a la mayoría de sus homólogos en otras partes del mundo: está centralizado en la figura del malqui. El común de los difuntos, en cambio, no recibe atenciones particulares más allá del momento de sus funerales y de sus prolongaciones a mediano plazo. Es un verdadero culto de los ancestros y no un culto de los antepasados como el que se practica, por ejemplo, en China, Vietnam o Madagascar. El culto centro-andino de los ancestros históricos es similar al culto mapuche de los pillanes, que son, al igual que los malquis, los fundadores masculinos de los linajes. Es importante subrayar, además, que se trata de un verdadero culto, idéntico al de los ancestros míticos, pues los malquis reciben las mismas ofrendas alimenticias que los huacas. Además, el ancestro histórico, al igual que la divinidad del cerro, tiene su o sus propio(s) ministro(s).

47 Esta observación tiene una implicancia importante: el mundo humano —huacas y malquis fueron humanos en el pasado— está dividido por una frontera de carácter social, que separa a los huacas y los malquis, por un lado, del común de los muertos y de los vivos, por otro; los primeros son los dueños de la riqueza y de los recursos que sus descendientes usufructúan a cambio de ofrendas alimenticias. Plantearemos la hipótesis según la cual los colmillos que caracterizan a los ancestros tanto míticos como históricos en la iconografía mochica (Hocquenghem, 1987: 201-208) representan la exigencia

alimenticia de ambas categorías de seres y la amenaza predadora que se cierne sobre quienes no cumplen con ofrendas a los dueños de los recursos.

Notes de bas de page

1. Ver https://www.langas.cnrs.fr/#/consulter_extrait/extrait/1847
2. Ver https://www.langas.cnrs.fr/#/consulter_extrait/extrait/1852
3. Ver https://www.langas.cnrs.fr/#/consulter_extrait/extrait/1678
4. Ver https://www.langas.cnrs.fr/#/consulter_extrait/extrait/1646

Le texte seul est utilisable sous licence Licence OpenEdition Books. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

8

MARKA

El urbanismo preincaico

p. 167-175

TEXTE INTÉGRAL

1 En quechua central y en aimara (central y sureño), el sustantivo *marka* expresa el concepto de 'lugar habitado', calificando tanto a las comunidades y a los pueblos como a las ciudades y a los países. Estos son algunos ejemplos de su uso en diferentes variedades de ambas lenguas: *ankat markāćhow llapan kayan kampesinulla* 'en toda mi tierra natal todos son campesinos' (quechua de Corongo, subvariedad del huaila, en Hintz, 2000: 186); *unay, kay Taruma marga gara yagu* 'antiguamente, este pueblo de Tarma era agua' (quechua de Tarma, subvariedad del yaru, en Puente Baldoceda, 1972: 5); *Jinarumpi Phulumpi marka tuqiruwa irpatasipki* 'Genaro y Florentino están yendo juntos hacia la ciudad' (aimara surperuano, en Gonzalo Segura, 2011: 176). En el aimara de Tarapacá, *Chipaya marka* es 'la comunidad de Chipaya' (Guzmán, 2008: 75) y *Chile marka* significa 'Chile' (Guzmán, 2008: 73). Por otra parte, en todos los Andes, incluido el espacio del quechua sureño, son muchos los pueblos y comunidades que incluyen el elemento *marka* en su nombre: Laramarca (Huancavelica), Lucanamarca (Ayacucho), Andamarca (Ayacucho), Chapimarca (Apurímac), Pitumarca (Cuzco), Pampamarca (Cuzco), etc. A partir de estos datos rápidamente cotejados se ha afirmado a menudo que *marka* tuvo el significado de 'pueblo' desde una etapa muy antigua de la historia de las dos lenguas andinas, atribuyendo incluso a dicho término un origen aimara. Veremos a continuación que no fue así. *Marka* es un término de origen quechua y su significado en la protolengua fue 'planicie elevada' y no 'pueblo' ni 'espacio habitado'.

Diversidad de los usos actuales

2 Debe tomarse en cuenta, en primer lugar, el hecho de que *marka* existe hoy en las variedades surperuanas con significados diferentes al de 'lugar habitado' o 'pueblo (en general)'. En la variedad cuzqueña, designa genéricamente los pueblos prehispánicos construidos en las cimas planas de promontorios elevados, mientras que *llaqta* se refiere a los pueblos actuales y a su territorio, al igual que *llakta* en el quechua ecuatoriano-colombiano. En algunos casos, la *marka* del lugar tiene un nombre propio, en general descriptivo, como, por ejemplo, Ancasmarca 'el pueblo azul', en las alturas de Calca. Es esencial advertir que *marka* tiene el mismo significado en la región de Chachapoyas (Schjellerup, 2005: 152, 194), donde los pueblos actuales son llamados, por contraste, *llakta*. En los distritos de Cañaris e Incahuasi, en la sierra de Lambayeque, donde se habla una variedad históricamente cercana al chachapoyano, se hace la misma distinción entre *marka* y *pweblu* (Taylor, 1996: 99; 1999c: 170). Lo mismo se observa en la provincia de Yauyos, donde el concepto de 'comunidad, pueblo' se expresa mediante el término *llaqta* (Taylor, 2000: 162, 166; Bertet, 2013: 99), mientras que en la toponimia los pueblos

prehispánicos reciben la denominación de *marka* (como se puede constatar en Lavallée & Julien, 1983: 46, 48).

3 Por otra parte, tanto en el área cuzqueña como ayacuchana, *marka* designa también el altillo donde se conservan, en la casa, los productos agrícolas. Hasta donde sabemos, esta acepción no se conoce en el Collao ni en Bolivia. Este significado, sin embargo, ya existía en el siglo XVI: el anónimo de 1586 registra la entrada «Marca. Sobrado de la casa» (Anónimo, 1586, 1ª parte: 92). González Holguín atestigua para ese altillo funciones más amplias que la conservación de las cosechas, pues *marka* designaba también los altos de una casa de dos pisos: «[e]l soberado, o los altos de la casa» (González Holguín, 1608, lib. I: 227), «Marca huaci. Casa doblada con altos» (González Holguín, 1608, lib. I: 227). Hoy en día, los significados de 'pueblo antiguo situado en un promontorio' y de 'altillo' parecen haber devenido en homonimias en el quechua cuzqueño. Sin embargo, como se verá a continuación, se derivan ambos del significado unitario de 'planicie elevada'.

El aporte de la toponimia

4 Los primeros indicios de ello se hallan en la toponimia. En el área quechua —no así en su contraparte aimara—, muchos topónimos incluyen *marka* en posición adjetival. Particularmente numerosos en toda la sierra peruana son los lugares denominados Marcahuasi, Marcacocha, Marcabamba y Marcamachay (*wasi* 'casa', *qucha* 'laguna', *panpa* 'llanura', *machay* 'cueva'). Hasta donde hemos podido verificar, los lugares así llamados se caracterizan por su ubicación en una meseta rodeada de pendientes escarpadas. Tal es el caso de Marcapata, un pueblo de la provincia cuzqueña de Quispicanchi, ubicado sobre una pequeña planicie al borde de una quebrada profunda, o de Marcacocha, una laguna que domina la quebrada de Patacancha, en las alturas de Ollantaytambo. En la provincia huancavelicana de Acobamba, el pueblo de Marcas domina el valle del río Huarpa desde una alta planicie. En este último topónimo, *marka* se combina con el antiguo sufijo atributivo *-s*, que significaba 'que tiene la calidad de' (Cerrón-Palomino, 2008: 212-215), lo que permite interpretar el topónimo Marcas como '(lugar) que tiene la calidad de planicie elevada'. En el norte del Perú, la famosa ciudadela de Marca Huamachuco presenta la misma ubicación con respecto al pueblo de Huamachuco y su nombre puede interpretarse como 'Huamachuco de la planicie elevada'. Cuando *marka* constituye el núcleo del nombre de un pueblo (Andamarca, Pariamarca, Sacsamarca, Yanamarca), la geografía no siempre corrobora la interpretación de *marka* como 'planicie elevada'. Pero debemos tomar en cuenta los trastornos inducidos por la política de reducciones en el siglo XVI: muchos de los pueblos y anexos que se crearon entonces no fueron designados a partir de sus características geográficas propias, sino que heredaron el nombre de otro lugar, a menudo un cerro cercano o un pueblo prehispánico situado en un punto más alto. Sin embargo, cuando *marka* no designa un pueblo, sino otro elemento geográfico, sigue denotando una posición elevada y plana: el cerro Pambamarca, en la provincia ecuatoriana de Pichincha, domina el valle del río Guayllabamba y termina en una planicie.

5 Cuando *marka* actúa como núcleo del topónimo, los adjetivos que se le asocian remiten muy a menudo a su color, como en los casos ya mencionados de Andamarca, Pariamarca, Sacsamarca y Yanamarca, en los cuales *anta*, *parya*, *saqsa* y *yana* significan respectivamente 'cobre, cobrizo, rojizo', 'bermellón', 'jaspeado' y 'negro'. Podrían citarse otros muchos ejemplos. Ahora bien, los mismos adjetivos figuran también en los nombres de numerosos cerros (*hirka* en el centro y *urqu* en el sur) y pendientes rocosas (*qaqa*): Antajirca es un cerro en el límite de los departamentos de Lima y Pasco, Pariacaca es el pico más alto de la sierra de Lima y son incontables los cerros, en Perú, Bolivia y Ecuador, que se conocen como *Yana Urqu* o *Yana Urku* 'Cerro Negro'. Ello sugiere que *marka*, *hirka* /*urqu* y *qaqa* pertenecieron antiguamente a un mismo campo semántico, el de los relieves que destacan en el entorno por su situación elevada y que se nombran de acuerdo a su característica visualmente más llamativa. Los indicios geográficos proporcionados por Marcapata, Marcas y Marca Huamachuco sugieren que, en una etapa pasada de la lengua, *marka* se definió, con respecto a *hirka*/*urqu* ('cerro') y *qaqa* ('barranco, acantilado'), por ser una elevación plana en su parte superior. Es de notar, además, que entre las más frecuentes adjetivaciones de *marka* en la toponimia andina figuran elementos a la vez propios de los ámbitos altos y que requieren, para existir o vivir, de algún tipo de planicie, rellano o cornisa. Son los casos, por ejemplo, de Cochamarca, Huamanmarca, Condormarca y Pumamarca que significan, respectivamente, 'planicie de la laguna', 'planicie del halcón', 'planicie del cóndor' y 'planicie del puma'.

Datos antiguos

6 Si examinamos la toponimia andina a través de las fuentes de los siglos XVI y XVII, observamos que los «pueblos viejos» en los cuales vivió la mayoría de la población andina hasta las reducciones toledanas eran categorizados como *marka* en quechua y en aimara, exactamente como lo siguen siendo hoy en el quechua de la región de Cuzco. Todos estaban situados sobre promontorios de bordes escarpados, generalmente entre los 3600 y 4000 m s. n. m., pues, como lo ha mostrado la arqueología, se constituyeron con fines defensivos a mediados del período Intermedio Tardío (1000-1400 d. C.). En el siglo XIII, en efecto, se produjo una rápida agregación residencial de la población, contemporánea del inicio de un largo ciclo de sequías, lo que sugiere que el acceso a recursos vinculados al agua fue uno de los determinantes de estas confrontaciones (Nielsen, 2001).

7 Al referirse a las dos principales «fortalezas» de los soras, Challcumarca y Suramarca, Garcilaso confirma que, en ese contexto urbanístico, *marka* se refería específicamente a un asentamiento encaramado: «Marca, en la lengua de aquellas provincias, quiere decir fortaleza» (Garcilaso de la Vega, 1976 [1609], t. I: 270, lib. V, cap. XXVII). Es interesante observar, además, que el cronista cuzqueño considera esta acepción de *marka* como extraña a su propia variedad. De hecho, ese tipo de asentamientos no existía en el alto valle de Cuzco y sus cercanos alrededores (Bauer, 2004: 78). En cambio, abundaban en el exterior inmediato del espacio propiamente inca. Entre los más importantes se hallaban

Caitomarca, Cuyomarca, Ancasmarca y Pumamarca, todos situados en las alturas del valle del Vilcanota y conquistados por los cuzcos durante el siglo XIV.

Usos metafóricos

8 En el quechua pastoral, el significado de 'pueblo elevado (con fines defensivos)' dio lugar a muchos usos metafóricos. En 1641, Pablo de Prado explica que los santos son *markayku, yanapaqiykuna* 'nuestra marka, nuestros ayudantes', que él traduce como «patrones, y abogados nuestros»; la Virgen es *huchasapakunap markan* '*marka* de los pecadores', es decir, «abogada» y *runakunap sapay-quyan, markan* 'reina y marka de los hombres', traducido por él como «Reyna y Señora» (Prado, 1650 [1641]: 187v-188r, 177, 191r-v, 168r). En la misma época, Francisco de Ávila compara el cielo con una fortaleza (*marka*) que Cristo tomó para permitir que las almas de los buenos entraran en ella: *<Iesu Christo> yayanchikmi ari wañuŝqanwan huchanchikta atiŝpa chay markata atirqan, punkunta kicharirqan* «Iesus S. N. venciendo el estorbo de nuestros pecados deshizo las cerraduras [del cielo]» (Ávila, 1646-1648, t. I: 517). Es una caracterización del cielo que se repite varias veces en el *Tratado* (p. ej., Ávila, 1646-1648, t. I: 8, 40, 80). El cuzqueño Bartolomé Jurado Palomino traduce como sigue esta frase de la «Oracion que hizo San Geronymo en la hora de la muerte»:

> Buen Iesus, la sangre de esas venas salió, — *Qhapaq <Iesus>, sirk'aykimantam*
>
> para que yo me alçase con ella; della — *yawarñiyki lluqsirqa ñuqap apakunaypaq,*
>
> me valgo para que no podáis intentar el — *payta markachakuŝaq, huchaypa chayaqin*
>
> castigo merecido de mi condenacion — *muchunayta ama yuyanaykipaq.*
>
> (Bellarmino, 1649: f. 136r)

9 Aquí el verbo *markachaku-* (lit. 'constituirse una *marka*') adquiere el significado de 'ponerse bajo la protección de': en este caso, el orante hace de la sangre de Cristo, imagen y sustancia del sacrificio redentor, su protección contra el castigo inducido por los pecados. Omnipresentes en la literatura pastoral, estas metáforas tratan de dar a entender, a partir de experiencias familiares a un auditorio andino, lo que representan para la humanidad la Virgen, el cielo y la sangre de Cristo, es decir, un refugio y un medio de salvación.

10 El hecho de que dicha metáfora estuviera ampliamente compartida por los autores de los siglos XVI y XVII sugiere que era convencional en la lengua antes de que el clero la reutilizara con sus propios fines. Lo confirma su presencia en el quechua huayla actual, bajo la forma del derivado verbal *markāku-* (< **markayaku-*) con los significados de 'confiar en o estar seguro de (una persona)' y 'burlarse de (una persona)' (Parker &

Chávez, 1976: 100). Aunque su base metafórica parece hoy olvidada, solo la etimología 'volverse (uno mismo) pueblo alto' explica las dos acepciones registradas por Parker y Chávez. En el primer caso, el sujeto del verbo se guarece en la persona en quien confía, como en una fortaleza, mientras que en el segundo se ubica en una situación dominante y desafiante.

11 González Holguín registra otro empleo metafórico de *marka*: «Marcallampas, o tumpallampas. Por si acaso es necessario[,] por mayor abundancia, o por mas y mejor», «Lo que se lleua de respecto[,] de sobra por si faltase», *Mana wañunay kaptinpaŝ markallanpaŝ tunpallanpaŝ <conffesa>kuŝaqmi ñini* «Aunque no ay peligro con todo esso por si, o por no o por mejor y mas seguro me quiero confesar» (González Holguín, 1608, lib. I: 227). Podríamos sintetizar así esta metáfora: UNA PRECAUCIÓN ES UN PUEBLO ELEVADO (porque protege de un peligro). En la misma época, Ludovico Bertonio registra otra acepción metafórica de *marka* en aimara, aunque menos abstracta que la anterior: «Marca, l. inano; Mas de la medida o de lo que es menester: Paya lukana marcani churito [*paya luk'ana markani churitu*]: Diome dos dedos mas de la medida» (Bertonio, 1612, 2ª parte: 217). El contexto parece ser la venta al menudeo de un líquido: los dos dedos agregados por el vendedor a modo de *yapa* se asemejan a un pueblo construido sobre un promontorio.

Palacios sobre plataformas

12 En el siglo XVI, el término *marka* no designaba solamente pueblos, sino también otro tipo de estructuras: los palacios ubicados sobre plataformas elevadas. Al referirse al Juicio Final, el sermón 31 del *Tercero Cathecismo* de 1585 nos avisa que «verna por mandado de Dios fuego de todas las quatro partes del mundo, y abrasara todas las ciudades y palacios, y huertas, y tesoros de la tierra», traducido como: *tawantinŝuyumanta niña qiŝpimunqa; chay ninam llaqtakunakta, markawasi sunturwasikunakta muyakta qullqikta qurikta ima hayk'aktapaŝ rupachiŝpa uchpha tukuchinqa* (Tercer Concilio de Lima, 1985 [1584- 1585]: 765). En este ejemplo, «palacio» corresponde, en quechua, al binomio *markawasi sunturwasi*. El segundo de estos términos acabó imponiéndose en la tradición quechuista colonial para expresar el concepto genérico de 'palacio'. Aparece con este significado en el *Ritual formulario* de Juan Pérez Bocanegra (1631: 704). *Marka (wasi)* es también la traducción de «palacio» en el *Tratado* de Ávila quien dirige esta oración a Dios, refiriéndose, es cierto, a un lugar elevado, el cielo:

> vos siendo tan poderoso y gran Señor — *qam hatun apu kaptiyki chay*
>
> hizisteis esse palacio y morada tan hermosa y resplandeciente para vuestra habitacion — *hanaqpacha sumaq llumpaq markaktam wasiykipaq kamarqanki*
>
> (Ávila, 1646-1648, t. II: 498)

13 Es sabido que muchos complejos palaciegos de la región de Cuzco, como Machu Picchu, Písac o Caquia Jaquijaguana (el actual Huch'uy Qusqu) están construidos sobre altos promontorios. Podemos mencionar por lo menos un caso en que estamos seguros de que tales complejos fueron categorizados como *marka*: el palacio de Pumamarca —su nombre actual y antiguo—, que se sitúa sobre una pequeña planicie que domina San Sebastián y en el que se conservaba el cuerpo de la esposa de Pachacuti (Bauer, 2004: 177- 178). Esta definición del palacio como «explanada» evoca la función palaciega que tenían muchas pirámides de la costa. Las Casas lo refiere así: «Por aquellos llanos o valles [de la costa] hacían los Señores sus casas en cerros, y si no los había, con amontonar mucha tierra los componían por artificio» (Las Casas, 1892 [ca. 1561]: cap. XIV). Las estructuras que los reyes incas llamaron *marka (wasi)* imitaron tal vez ese patrón costeño.

Síntesis e hipótesis histórica

14 Un último dato confirma que 'lugar elevado y plano' es el significado más antiguo que se puede identificar para *marka*: el quechua actual del Huallaga utiliza *marka-* como raíz verbal en una expresión muy particular: *markakāku-* 'estar (un animal) en un lugar escarpado (de donde no puede salir)' (Weber *et al*., 1998: 336), es decir, en este caso una cornisa. Dejando de lado este uso verbal, que constituye tal vez un desarrollo local del concepto de *marka*, se puede sintetizar como sigue las significaciones de *marka* en las dos lenguas andinas:

1. que. ant. n. lugar elevado y plano → ant. *marka (wasi)* '(casa sobre un) promontorio de cima plana' (cierto tipo de palacio)
2. que. n. altillo de una casa → ant. *marka wasi* 'casa con un piso encima (= casa de dos pisos)'
3. que., aim. n. pueblo sobre un promontorio de cima plana
4. que., aim. ant. n. precaución, garantía (acción o bien sobrepuesto a otro)
5. que., aim. n. comunidad, país, territorio
6. que., aim. n. pueblo, ciudad (independientemente de su ubicación geográfica)

15 Todo sugiere que (1) fue el significado de *marka* en protoquechua, pues de él pueden derivarse directa o indirectamente todas las otras acepciones. (1) permite entender que *marka (wasi)* designara los «palacios» construidos sobre promontorios, aunque esta expresión pudo formarse en un momento posterior al protoquechua. La acepción (2) se habría formado a partir de la imagen del segundo piso como una casa edificada sobre el techo plano de otra. (3) se habría constituido posteriormente a (1), pero tal vez no a (2), como una manera de nombrar, por metonimia (lo soportado por el soporte), los asentamientos elevados. Sabemos que estos existían en la cuenca del río Huarpa desde el período Intermedio Temprano, pues con el objetivo de evitar inundaciones los pueblos huarpas se construían en planicies elevadas y en la cima o en las laderas (Pérez Calderón, 2019). Es probable, por lo tanto, que el término *marka* haya designado los «pueblos» en proto-quechua.

16 El aimara se habría prestado *marka* del proto-quechua para referirse al mismo tipo de pueblos. Junto con esta denominación, el aimara se habría prestado también la metáfora

de la precaución o garantía añadida (4), que se explicaría por la función defensiva y protectora de las «marcas» del Intermedio Tardío. En cambio, las acepciones (1) y (2) parecen estar totalmente ausentes del aimara, prueba de que *marka* no procede de esta lengua.

Formación de las acepciones más recientes: 'territorio, país' y 'pueblo, ciudad'

17 Queda por explicar la formación, en la rama central y en aimara, de las acepciones (5) 'territorio' y (6) 'pueblo, ciudad (independientemente de su ubicación geográfica)'. Hasta donde hemos podido observar en las fuentes, los referentes de esta última acepción son todos post-hispánicos. La significación (6) puede entenderse como una consecuencia del proceso de reducciones, en el siglo XVI, que trasladó los pueblos de su anterior ubicación elevada hacia lugares más bajos. El término que designaba a los pueblos antiguos pasó a designar las reducciones, generando una ruptura en el *continuum* semántico hasta entonces existente. Tal vez a consecuencia de ello se perdió en el quechua central el significado primigenio y topográfico de *marka*. El quechua cuzqueño no siguió la misma evolución, pues una parte de los pueblos prehispánicos de la región presentaban otra configuración, más parecida a los pueblos hispanos, y el término que los designaba era *llaqta* (cf. cap. 6, LLAQTA, en este volumen). El proceso que condujo a que *marka* se refiriera a los pueblos y las ciudades de origen colonial se habría dado de modo paralelo e independiente en aimara y en quechua central.

18 En cambio, existen indicios de que la acepción territorial de *marka* (5) es prehispánica. Su formación implica que la acepción (3) ('pueblo sobre un promontorio de cima plana') se independizó previamente de (1) ('lugar elevado y plano'), condición necesaria para su extensión a todo el territorio controlado por un asentamiento elevado, es decir, a un espacio que abarcaba lugares más bajos que la «marca». Encontramos un ejemplo antiguo de esta acepción territorial en una fórmula ritual que se pronunciaba en la provincia de Cajatambo a mediados del siglo XVII: «el jurar a su antigualla que era coger un poco de tierra de su pueblo y deçir Caymi alpay Caymi marcay beys aquí mi tierra beis aquí mi pueblo» (Duviols, 2003: 229). En la misma provincia y época, los ancestros de los aillus (cf. caps. 7 y 3, MALLKI y AYLLU, en este volumen) eran calificados de *llaqtayuq* o, más a menudo, de *markayuq*, expresiones que los procesos de idolatría traducen como «fundador» y «primer fundador» (Duviols, 2003: 315, 459, 496, 515, 645), lo que permite interpretarlas ambas como 'dueño del territorio', es decir, 'primer ocupante'. Discrepo aquí de la interpretación de Gerald Taylor (1999a: xxx), quien entiende *llaqtayuq* como 'protegido por el *llaqta*', es decir, por la divinidad local. El predicador Fernando de Avendaño, con su sintaxis siempre torpe, confirma que el significado de *markayuq* fue realmente el de «fundador»:

> Cada vno de vuestros antepassados,
>
> en vuestros pueblos, adorauan a
>
> *Machuykichikkunamanta, sapa-sapan*
>
> *llaqtaykichikkunapi markayuqñinta much'aq*

su Marcayocc, que es el fundador,	*karqanku, kay markayuqri llaqtachakuq,*
o señor del pueblo, de donde	*llaqtap apunpaŝ, pimantam qamkuna*
decendeis	*«paqarimunim» ñinkichik.*

(Avendaño, 1649: ff. 41-42)

19 La presencia de la acepción de 'territorio' en expresiones casi *lexicalizadas y profundamente arraigadas en un contexto tradicional andino sugiere que su formación fue temprana, tal vez contemporánea de la creación de los «pueblos encaramados».

20 También por metonimia, *marka* llegó a designar al colectivo que la habitaba, como se observa en un corto canto triunfal en aimara con el que, según Juan de Betanzos, los incas celebraban la conquista de la «fortaleza» de Suramarca, a la que ya aludimos. Según dicho canto, Inca Yupangui <sola ymalca chinboleisola ymalca axcoley>, que Cerrón- Palomino interpreta como şulaymalka ch'inpulayi, sulaymalka ašqulayi «a los soras les puso borlas, a los soras les puso sayas» (= los venció y humilló) (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón-Palomino, eds., 2015: 207; Cerrón-Palomino, 2013: 36). Los soras son designados aquí como *suraymarka* 'el pueblo-fortaleza de Sora'.

21 En la época colonial, *llaqta* y *marka* coexistieron con el significado de 'pueblo' por lo menos en algunas zonas del centro del Perú. En las provincias de Huaylas y de Cajatambo, el término *llaqta* calificaba a los aillus y a las personas originarios de un lugar, por oposición a los llacuaces, a quienes se atribuía una llegada posterior (Duviols, 2003: 661, 733-734, 749). Aunque las fuentes no permiten certificarlo, es posible que *llaqta* fue propio de un registro administrativo y supralocal, el de la lengua general —un quechua cuzqueño más o menos matizado de elementos locales— utilizada por la Iglesia y las élites cacicales. En efecto, en los relatos referentes a los orígenes histórico-míticos de los *llaqta*, que constituyen expresiones de la cultura del lugar, estos no son denominados como tales, sino mediante el término local *wari*. Ello explicaría que, en una proclama que el general realista José de Canterac hizo traducir al quechua huayla en 1822, *llaqta* designa las distintas ciudades y regiones del Perú, mientras que *marka* se refiere a las comunidades y pueblos de la región. La desarticulación geolingüística que se consumó después de las independencias significó el abandono, en el centro del Perú, de ese registro lingüístico de origen sureño, llevando a que *marka* designara cualquier tipo de centro poblado y de territorio.

Le texte seul est utilisable sous licence Licence OpenEdition Books. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

9

PANAQA

El verdadero fundador del aillu

p. 177-187

TEXTE INTÉGRAL

1 La historiografía sobre los incas ha consagrado «panaca» como denominación genérica de los linajes reales del Cuzco. Se trata sin duda del mayor de los contrasentidos que se han cometido sobre el vocabulario institucional inca. Como se verá aquí, «panaca» era en realidad el título que recibía uno de los hijos del Inca, a quien este delegaba el gobierno del nuevo aillu formado por el conjunto de los hijos y nietos del rey. En general, este aillu era conocido por el nombre de ese primer gobernante al que se adjuntaba el mencionado título: *Chima panaqa ayllu* 'parentela del delegado Chima' (formado por los descendientes de Manco Cápac), *Apu Mayta panaqa ayllu* 'parentela del delegado Apu Maita' (formado por los descendientes de Cápac Yupangui), etc. Este capítulo sacará a la luz esta importante institución inca que quedó sepultada bajo un garrafal error semántico.

Historia de un contrasentido

2 En tiempos modernos, la idea de que el término «panaca» significaba 'linaje' se remonta a José Dionisio Anchorena. En su *Gramática* de 1874, el abogado ayacuchano ilustra la regla según la cual, a su entender, «[s]e pone, asi mismo, el verbo en singular cuando en los sugetos hay cierta gradación» mediante el siguiente ejemplo: «Cuyake, aillu, panacam mañaychan», que traduce por «El amigo, el pariente, la familia lo demanda» (Anchorena, 1874: 71). Según el autor, «panaca» significaría, por lo tanto, «familia». Debe tomarse en cuenta que Anchorena concibió en español todos los ejemplos de su gramática y los tradujo literalmente al quechua, recurriendo en abundancia a neologismos de su invención y arcaísmos que tomó de los diccionarios y las crónicas antiguas sin interpretarlos siempre correctamente. En el caso de «panaca», su fuente fueron las crónicas del siglo XVI, que registran dicho término como un componente del nombre de los linajes cuzqueños, haciendo posible atribuir a «panaca» el significado de 'linaje', equivocadamente como se verá. Las Casas, por ejemplo, refiere que Pachacuti «subdividió [Hanan Cuzco] en cinco barrios o partes: al uno y principal nombró Cápac Aillo, que quiere decir 'el linaje del rey' [...]. Al segundo llamó Iñaca panaca; el tercero, Zuczo panaca; el cuarto, Aucailli panaca; el quinto, Vicaquirau panaca» (Las Casas, 1967 [¿1559?], t. II: 581). José de Acosta relata que Yahuar Huacac «fundó la familia llamada Aocailli panaca» (Acosta, 1987 [1590]: 421) y que Viracocha Inga «fundó el linaje o familia Çocçopanaca» (Acosta, 1987 [1590]: 421). Según Bernabé Cobo, «[p]rocedió de este Inca [Cinchi Roca] el ayllo y familia llamada Raurahua-panaca» (Cobo, 1956 [1653], vol. II: 68, lib. XII, cap. V) y «[e]l cuarto Ceque deste dicho camino se decía Collana: era del ayllo y familia de Aucailli panaca» (Cobo, 1956 [1653], vol. II: 176, lib. XIII, cap. XIV). Siendo el

quechua una lengua en la cual el elemento adjetivador precede al elemento adjetivado, parecía lógico, a primera vista, deducir de las frases anteriores que el término «panaca» significaba 'linaje' e interpretar «Yñaca panaca» o «Çocço panaca» como 'linaje de Yñaca' y 'linaje de Çocço'.

3 Sin embargo, más que en Anchorena, que fue poco leído, el origen de la malinterpretación moderna de «panaca» se encuentra en el libro que Heinrich Cunow publicó en 1891 sobre el sistema de parentesco peruano. El autor considera allí que dicho término estaba «en conexión con la hermana de un varón» y que era una calificación de ciertos aillus incas (Cunow, 1929 [1891]: 53). Max Uhle debió leer *Das Peruanische Verwandschaftsystem* y tomar de este libro la idea según la cual «panaca» se derivaba del quechua *pana* 'hermana', agregando inexplicablemente que se trataba de una forma plural (Uhle, 1969 [1911]: 15). De esta etimología errada infirió la peregrina idea según la cual «el aillu antiguo se constituía entonces esencialmente de las mujeres y sus descendientes, figurando en el título del aillu solo un hombre, el primer tío de todos los descendientes». Algunos años más tarde, Luis Valcárcel retomó esta idea en un estudio pionero sobre la organización social del Cuzco incaico, afirmando basarse en Bartolomé de Las Casas y en «otros historiadores» para sustentar que los incas estaban organizados en diez «panacas» o linajes reales (Valcárcel, 1925: 37). En apoyo a su interpretación, escribe que «[l]a palabra 'panaca' figura en el diccionario de Holguín como equivalente a 'familia'» y, siguiendo la propuesta de Uhle, analiza el término «panaca» como «pana-kac = la que es hermana». De lo anterior, deduce que «[l]a 'panaca' es, pues, la fratria, la agrupación fraterna» (Valcárcel, 1925: 37). En realidad, «panaca» no aparece en el diccionario de Diego González Holguín ni en ningún otro vocabulario antiguo del quechua ni del aimara. Como designación de los linajes reales o nobles incas, el lexicógrafo jesuita registra *ayllu* como único equivalente quechua de «linaje» y «parcialidad», aun cuando se refiere a linajes nobles o reales.

4 La interpretación de Uhle y Valcárcel presenta varias dificultades. Una de ellas es que varios cronistas mencionan los nombres de los linajes incas posponiendo a las denominaciones ya citadas el término *ayllu*: Sucsu Panaca Ayllu, Raurahua Panaca Ayllu, Chima Panaca Ayllu (Molina, 2010 [1573]: 53-54), Usca Mayta Ayllo, Apu Mayta Panaca Ayllo, Vicaquirau Panaca Ayllo (Sarmiento de Gamboa, 1942 [1572]: 68, 69, 71), Chima Panaca Ayllo (Pachacuti Yamqui Salcamaygua, 1993: 199), recogiendo sin duda una secuencia expresiva indígena. Si le atribuyéramos a «panaca» el significado de 'linaje', estas denominaciones resultarían redundantes: 'aillu del linaje de Vicaquirau', etc.

5 Pero, sobre todo, la etimología propuesta por Valcárcel, quien ignoraba por completo el quechua, es inverosímil desde un punto de vista morfológico, pues no conocemos término quechua alguno que esté formado por una raíz nominal a la que se habría soldado la raíz del verbo *ka-* 'ser' (Valcárcel, además, no explica la caída del *agentivo *-q*). Esta etimología implicaría que «chima panaca ayllo», por ejemplo, se interprete como 'el aillu que es hermana de Chima', siendo Chima el nombre del primer jefe de dicha agrupación, como se verá. ¿El aillu real habría sido metafóricamente la hermana de su primer miembro y jefe? No existe en quechua metáfora alguna de la parentela como

persona, ni menos como mujer, lo que sorprendería en una sociedad patrilineal. Tanto desde un punto de vista morfológico como semántico y cultural, la interpretación de Uhle y Valcárcel es estrafalaria.

6 Con esta etimología o sin ella, la idea según la cual el término «panaca» designaba a los linajes de Cuzco se impuso entre los etnohistoriadores. Tom Zuidema, autor de los estudios más prolijos sobre la organización social del Cuzco incaico, y María Rostworowski la aceptaron sin discusión. El primero escribe: «Los hijos (e hijas) en mujeres de fuera del grupo endogámico [...] formaban una *panaca* o grupo de descendiente de pana [hermana de varón]» (Zuidema, 1995: 34). John Rowe (2003: 45) también creyó que las parcialidades reales incas se llamaban «panaca». Hasta donde sabemos, solo el historiador Francisco Hernández advirtió la inexistencia de fuentes que designaran los linajes cuzqueños como «panacas». Escribe:

> [N]o existen referencias en la documentación colonial sobre la división de la élite en 'panacas' y ningún noble cuzqueño declara haber pertenecido a alguna de ellas. Debo mencionar, sin embargo, que esto no significa que no existieran grupos dentro de la nobleza cuzqueña asociados con los Incas reinantes. Simplemente que, al parecer, no hay ningún argumento válido para identificarlos como 'panacas' (Hernández Astete, 2008: 35).

7 Hernández está en lo cierto: las fuentes administrativas y judiciales del siglo XVI nunca califican las «parcialidades» cuzqueñas de «panacas», sino siempre de «ayllus». A fines del siglo XVI, por ejemplo, el anciano Martín Llanu Yupanqui, «ynga de la parcialidad de Biracocha ynga», se refiere a Catalina Tocto Ussica, esposa de Cristóbal Paullu Topa, como a una descendiente de «Yngaroca ynga señor que fue destos rreynos del ayllo bicaquirao» (Amado Gonzales, 2016: 267). Más adelante, el mismo Martín Llanu Yupanqui vuelve a señalar que el padre de Tocto Ussica, Cuma Tillca Guamanrimachi, pertenecía al «ayllo de vicaquirao» «dezendiente de Yncaroca». Joan Ylla, «indio viejo e ynpedido», que no habla español, menciona a Domingo Guanacchire «caçique del pueblo de cullana ayllo raurava» (Amado Gonzales, 2016: 278). Según Agustín Auca Chicha, «yndio viejo e ynpedido [...] del ayllo Chau[i]ncuzco hatun cuzco», doña Catalina Tocto Ussica «fue dezendiente de Ynga roca ynga señor que fue destos rreynos del ayllo bicaquirao» (Amado Gonzales, 2016: 301). Cristóbal Cacicacuc se presenta como «dezendiente de Viracocha ynga del ayllo susupanaca subjeto a don Joan cuzco» (Amado Gonzales, 2016: 308). Los ejemplos podrían multiplicarse.

8 El único asidero de la interpretación tradicional de «panaca» es una frase ambigua de Pedro de Sarmiento de Gamboa, quien ignoraba las lenguas andinas y muchas veces no acertó en su interpretación del vocabulario quechua. Refiere el cronista que Manco Cápac «hizo el primer ayllu y llamóle Chima Panaca Ayllo, que quiere decir linaje que desciende de Chima; porque el primero a quien dejó encomendado su linaje o ayllo se llamó Chima, y Panaca quiere decir descender» (Sarmiento de Gamboa, 1942 [1572]: 62, cap. 14). Llama la atención la imprecisión de esta explicación, pues, si seguimos el razonamiento de Sarmiento, <panaca> no significaría exactamente 'descender', sino, más

bien, 'que desciende' o 'descendencia'. Chima Panaca Ayllu sería entonces 'el linaje que desciende de Chima' o 'el linaje descendencia de Chima'. En el primer caso, habría que admitir que no estamos ante una locución quechua ni aimara, pues <panaca> no es un verbo en *agentivo. Los dialectos quechuas o aimaras actuales no registran, hasta donde sabemos, ninguna forma que pueda emparentarse con «panaca» y esté provista de un significado vinculado con la noción de descendencia. La propuesta de Rodolfo Cerrón-Palomino (2016: 19) de relacionar «panaca» con el verbo puquina <paña>, de significado mal establecido, pero que dicho autor interpreta como 'caer', nos parece más que especulativa. Es difícil determinar en qué fundó Sarmiento su afirmación, pero, dada la imprecisión y lo extraño de su explicación, es probable que, como Valcárcel, dedujera este significado del contexto inmediato en que aparecía el término «panaca» en la onomástica de los aillus cuzqueños. No sería la única interpretación errática del léxico nativo que hallamos en su *Historia índica*.

9 Veremos ahora que otras fuentes, desatendidas por los historiadores modernos, registran el término «panaca» con un significado completamente distinto, que permite explicar mucho mejor los nombres de los grupos de parentesco incas.

El «apu panaca», representante del Sol

10 En una de sus descripciones de la organización política del Estado inca, Juan Polo de Ondegardo refiere que «auía un gouernador en cada prouinçia que tenía en solo este género de negoçio, cuyo nombre hera Apopanaca, y este en espaçio de un uno [que. *hunu* 'diez mil'], que quiere deçir diez mil yndios, tenía liçençia de señalar todas las muchachas que a él le pareçiesen de buena disposición y jesto, de ocho y nueue años para auajo, en las quales no auía límite ni número, sino las que a él le pareçían, las quales ponían en esta casa [el acllaguaçi o 'casa de las escogidas']» (Polo de Ondegardo, 1999: 362). Retomando un texto perdido de Polo, José de Acosta, al describir los «monasterios de doncellas» dedicadas al Sol, apuntó que «cada monasterio tenía su vicario o gobernador llamado appopanaca, el cual tenía facultad de escoger todas las que quisiese» (Acosta, 1987 [1590]: 341). Agrega que «[a] ningún padre le era lícito negar sus hijas, cuando el appopanaca se las pedía para encerrallas en los dichos monasterios» (Acosta, 1987 [1590]: 342). Bernabé Cobo refiere que «era muy grande el número de mujeres [escogidas] que se mandaban recoger para estos efectos [ser repartidas entre los capitanes y parientes del Inca], sin tenerse respeto a cuyas hijas eran, más que a la elección y dispusición del Apupanaca» (Cobo, 1956 [1653], vol. II: 134, lib. XII, cap. XXXIV). El autor lo califica de «juez o comisario nombrado por el Inca» (Cobo, 1956 [1653], vol. II: 134, lib. XII, cap. XXXIV) y en otra parte de «gobernador o comisario» (Cobo, 1956 [1653], vol. II: 232, lib. XIII, cap. XXXVII). El jesuita anónimo, que escribió su relación hacia 1594 o 1595, concluye su largo capítulo sobre «Acllas, vírgines religiosas» con estas palabras:

> En el combite que arriba diximos, no se hizo mención del gran vilahoma [en quien el autor ve una especie de arzobispo], porque nunca se hallaua en él, mas embiáuanle sus presentes; a solo el repartir de las donzellas nouicias se hallaua él o su lugarteniente hatun villca [especie de obispo, según el autor], que algunos

> llaman corruptamente appopanaca, por dezir aponaca, los señores, en aymará, o apocuna, en la quichua» (Anónimo, 2008: 50).

11 Dejando de lado esta descabellada interpretación de «appopanaca» como «corrupción» del plural aimara «apunaca» ('señores'), el jesuita corroboraría la información proporcionada por Acosta (si es que no se inspiró en dicho autor), según la cual el encargado de realizar esa especie de *devşirme* femenino era llamado «appopanaca», es decir 'panaca mayor' (cf. cap. 1, APU, en este volumen). Polo lo caracteriza como un «gobernador», Acosta como un «vicario» (< lat. *vicarius* 'reemplazante') y el jesuita anónimo como un «lugarteniente» del Vilahoma, alto dignatario religioso inca. En los tres casos, el apu panaca aparece como el delegado de un personaje de mayor poder.

12 Sin indicar su nombre, Betanzos se refiere sin duda al apu panaca cuando relata que, después de acabarse la construcción de la casa del Sol, «mandó Ynga Yupangue que luego fuesen juntas quinientas mugeres donzellas; y como allí fuesen traydas, ofreçiolas al sol para que allí sienpre estas tales donzellas sirviesen al sol y estuviesen allí dentro bien ansí como las monjas son enserradas. Y luego allí mandó a un señor ançiano y natural de la çiudad del Cuzco, que a él le paresçió que hera hombre onesto y de buen exemplo e fama, que estuviese y residiese allí en las casas del sol y que fuese mayordomo del sol y de la tal casa» (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón-Palomino, eds., 2015: 163). Vemos aquí que el apu panaca —si realmente se trata de él— tenía también a cargo la administración del acllahuasi, lo que explicaría la traducción «gobernador» que Polo dio de ese término. Según Betanzos, este personaje es el representante del Sol, un dato que nos parece más confiable que el del imaginativo jesuita anónimo quien veía en el apu panaca una suerte de obispo subordinado a un arzobispo.

13 La expresión «apu panaca» se vuelve a encontrar en los textos quechuas que Juan Pérez Bocanegra elaboró para la administración de los sacramentos y los ritos cristianos. La utiliza para referirse al Papa, vicario de Cristo: «Sanctissimo apu capac panaca yayanchic Paulo» (Pérez Bocanegra, 1631: 497), traducción de «nuestro santissimo Padre Paulo Quinto» (Pérez Bocanegra, 1631: 496), que podemos restituir más literalmente como 'nuestro padre Paulo, santísimo y poderoso vicario (panaca) mayor (apu)'. El mismo autor compuso una letanía que contiene la siguiente exhortación a pedir a Dios que proteja al Papa: «Apu panaca. N. pac muchassuncu» (Pérez Bocanegra, 1631: 534), es decir, 'adoremos [a Dios] para [la conservación d]el *panaca* mayor N', donde N representa el nombre del Papa en ejercicio. Otra oración compuesta por Pérez Bocanegra reza: «Tucui atipac, viñaicac Dios, yanaiqui apupana[ca]icu. N. sumo Pontífice ñisca» (Pérez Bocanegra, 1631: 535-536), es decir, 'Dios todopoderoso y eterno, tu servidor nuestro panaca mayor (apu panaca) N, que llaman 'el sumo Pontífice'.

14 La reutilización del vocabulario institucional incaico en textos religiosos cristianos es una característica de Pérez Bocanegra quien traduce el concepto de 'bisabuela' por <mamahuaco> (Pérez Bocanegra, 1631: 609) y el de 'tronco', es decir, de 'ancestro' de cualquier familia, por <manco> (Pérez Bocanegra, 1631: 609). Expresa el concepto de

'templo' utilizando el nombre del santuario inca sobre el cual se construyó la primera iglesia del Cuzco, pues califica a la Virgen de <Sanctissima Trinidadpa cuiuismancco templo huacin>, es decir, 'cuiusmancco o casa-templo de la Sanctissima Trinidad' (Pérez Bocanegra, 1631: 704; mi traducción literal). Un día solemne, es decir, una fiesta cristiana, es para él un <capac raimi>, nombre de una fiesta particular del calendario religioso inca (Pérez Bocanegra, 1631: 311), y traduce «Bienventurado San Miguel Príncipe» por <Capac Cozco S. Miguel> 'poderoso Cuzco', donde <Cozco> adquiere el significado de 'príncipe' (Pérez Bocanegra, 1631: 714). En el caso de «apu panaca», su elección es congruente con las informaciones históricas proporcionadas por Polo, Acosta y el jesuita anónimo sobre los acllahuasis, pues el Papa puede considerarse como el equivalente, en la religión cristiana, del «vicario» del Sol en la religión incaica, porque es el representante de Cristo, «verdadero sol» o «sol de justicia». Esta estrategia de traducción confirma, además, que el concepto de «panaca» contenía la noción de 'reemplazante', 'delegado' o 'representante'.

El panaca, representante del Inca fundador del linaje

15 Entendemos mejor ahora los nombres de los linajes reales del Cuzco. «Chima panaca ayllu», por ejemplo, es 'el linaje del vicario Chima', pues Chima es el nombre del primer dirigente de dicho aillu. Sarmiento de Gamboa lo explica claramente en el caso de los aillus Vicaquirao y Avayni: «Nombró Inga Roca Inga por cabeza de su linaje a su hijo Uicaquírao, y así se llamó y agora también se llama su parcialidad Uicaquírao Panaca Ayllo» (Sarmiento de Gamboa, 1942 [1572]: 71, cap. 19); «[e]l ayllu de este [Apo Mayta] se llamó Auayni Panaca Ayllo, porquel primero a quien fué encomendado este linaje se llamó así: Auayni» (Sarmiento de Gamboa, 1942 [1572]: 64, cap. 16). No se puede ser más claro en cuanto al significado de «panaca»: este término designaba a la «cabeza» del linaje formado por los numerosos hijos del Inca. El concepto de «cabeza de linaje» pertenece al vocabulario jurídico de la sociedad feudal española. Según el derecho de mayorazgo, que imperaba en las casas nobiliarias con el objetivo de impedir la fragmentación del patrimonio familiar, el hijo primogénito heredaba todos los bienes y privilegios de su padre y ejercía su protección sobre los demás miembros de la parentela. Se le denominaba «cabeza de linaje». Este es el sistema en el que piensa Sarmiento, interpretando el aillu cuzqueño como un mayorazgo y el panaca, es decir, el primer heredero y administrador del patrimonio constituido por el Inca, como una «cabeza de linaje». La comparación se reforzaba por el hecho de ser dicho patrimonio el producto de una conquista, al igual que las heredades de las casas nobiliarias españolas que muchas veces se remontaban a la Reconquista.

16 Según Sarmiento de Gamboa, la institución del panaca fue creada por Manco Cápac, quien habría ordenado «que su hijo mayor y de su mujer legítima, que era su hermana, sucediese en el estado, y si hubiese hijo segundo, a este diese cargo que tuviese cuidado de amparar a todos los demás hijos y parientes, y quellos le reconosciesen por cabeza para sus necesidades, y se apellidasen de su nombre, y él tuviese cargo de los favorescer y sustentar, y para esto les dejó hacienda» (Sarmiento de Gamboa, 1942 [1572]: 62, cap.

14). El panaca era este «hijo segundo» instituido como «cabeza» de «los demás hijos y parientes».

17 La antroponimia inca corrobora la interpretación según la cual los aillus cuzqueños eran denominados «parentela del vicario Chima», «parentela del vicario Uscamayta», etc. José de Acosta (1987 [1590]: 426) menciona a Juan Tambo Maytapanaca, representante en su época de los linajes de Hurin Cuzco. Parece ser el mismo personaje que Sarmiento conoció como Juan Tambo Usca Mayta (Sarmiento de Gamboa, 1942 [1572]: 68, cap. 17) y que documentos de archivo explotados por Rowe llaman Juan Usca Mayta Panaca, quien fue nombrado primer alcalde de Belén en 1560 (Rowe, 2003: 41). Si siguiéramos la interpretación tradicional de «panaca» como 'linaje', este personaje se llamaría 'Juan Linaje de Usca Mayta', lo cual resulta muy poco plausible. En cambio, si consideramos que «panaca» fue un título que significó algo como 'vicario', 'delegado' o 'gobernador', el alcalde de Belén llevaba como segundo apellido el nombre de su primer predecesor en el cargo de principal del aillu: Juan Tambo Gobernador-Uscamayta.

18 Tal denominación de los aillus no debe sorprender. Franz Boas ya observaba hace más de un siglo:

> Cuando uno estudia los nombres de los clanes que componen una tribu, se da cuenta de que el nombre general de la tribu es a menudo la forma colectiva del nombre de un ancestro. Constatamos entonces la existencia, entre las subdivisiones de una tribu, de un clan cuyo nombre se traduce como sigue: «La familia del ancestro en cuestión», mientras que los otros clanes llevan otros nombres (Boas, 2017: 294; nuestra traducción de la versión francesa).

19 Esta observación se aplica perfectamente a los antiguos aillus del Cuzco, que corresponden a lo que la antropología clásica llama «clanes» (cf. cap. 3, AYLLU, en este volumen). Se entiende ahora por qué el término «panaca» no llegó a formar parte de los nombres de Hatun Ayllu y Cápac Ayllu, clanes fundados por Pachacuti y Topa Yupangui respectivamente: ni *hatun* ('grande) ni *qhapaq* ('real') son antropónimos, sino calificativos de estos grupos de parentesco o aillus.

20 Lógicamente la institución del panaca (de aillu) debió ser anterior a la del apu panaca (de la «casa de las escogidas»), que en su denominación misma se presentaba como un «super panaca». De ser así, ¿por qué se aplicó a estos administradores conventuales el mismo nombre que al primer jefe de un linaje? Nos lo explica Miguel Cabello Valboa cuando señala que los «combentos» de mujeres escogidas recibían la denominación de «ayllos»: «los Ayllos [...] eran ciertas casas a manera de monasterios» (Cabello Valboa, 1951 [1586]: 348). Este dato es fundamental, porque demuestra que las acllas no seguían perteneciendo a sus parcialidades de origen, sino que integraban, en cada «convento», un nuevo aillu. Es decir, eran extraídas de la parentela en que habían nacido para formar parte de una nueva unidad social, el acllahuasi, concebido como una familia amplia compuesta por un varón, el Sol, y sus múltiples esposas. Despojadas de su verdadero parentesco, las escogidas deben ser consideradas como esclavas (sobre la esclavitud definida como exclusión del contexto principal de la sociedad, en particular, de una red

de parentesco; cf. Testart, 2001; 2018). Si los acllahuasis eran como aillus solares, es lógico que quienes los regentaban en nombre del Sol fueran, con respecto a los panacas comunes, apu panacas, es decir, 'vicarios superiores'.

Un dato discordante

21 Fuera de los usos de «apu panaca» arriba mencionados, Juan Pérez Bocanegra emplea tres veces la voz «panaca» independientemente del adjetivo *apu*. En estos casos, «panaca» aparece como una alternativa al empleo de *ayllu* para referirse a un grupo de parentesco: «Huc ayllulla. l. huc panacalla, son todos los que son de vna familia, y casta» (Pérez Bocanegra, 1631: 613). En la frase siguiente, «panaca» también designa un aillu: «Pedro .N. cari, salloc panacama(n)ta, Maria .N. huarmiri Antahuailla Ayllu, panacama(n)ta, cay llactayocpura» (Pérez Bocanegra, 1631: 619), que se podría entender como 'Pedro N, varón, del panaca de Salloc y María N, mujer, del linaje / y panaca de Antahuailla, ambos nativos de este pueblo'. Ni Salloc ni Antahuailla —dos aillus pertenecientes al pueblo de Andahuaylillas— parecen ser los nombres de personajes epónimos, pues son denominaciones descriptivas de los territorios poseídos en común por dichos linajes: 'piedra dura' (*salluq*) y 'pasto tierno' (*anta waylla*), respectivamente. Por lo tanto, es difícil interpretar estas frases a partir de las nociones de «vicario», «lugarteniente» o «cabeza (de linaje)» que los autores antiguos dan como equivalentes de «panaca». Estas dos frases parecerían devolvernos a la interpretación tradicional.

22 Para explicar esta discordancia, plantearé la hipótesis según la cual Pérez Bocanegra no conocía el significado de «panaca» fuera del compuesto «apu panaca», y que dedujo de la onomástica de los linajes incas que «panaca» significaba lo mismo que *ayllu*. En su afán por reutilizar la onomástica inca (de modo excesivamente imaginativo), Pérez Bocanegra habría cometido el mismo contrasentido que los historiadores modernos. Este error demostraría que, hacia 1600, los quechuahablantes mismos solo conocían el término «panaca» como elemento de los nombres de los aillus reales y en la expresión «apu panaca», sin poder dar cuenta de su significado. Entenderemos por qué en la siguiente sección.

Afiliación lingüística de «panaca» e interpretación fonológica

23 Recordemos que ningún diccionario antiguo registra la voz «panaca» y que Sarmiento no acertó en su interpretación. Domingo de Santo Tomás, que no estuvo en la capital incaica, lo menciona de una forma que muestra que dicho término era aún menos familiar a los hablantes de otras regiones, pues en el capítulo de su *Grammatica* dedicado a los «nombres patronímicos» lo registra como constituyente de los nombres propios de dos aillus, pero con un error de interpretación fónica: <ygñaca pañaca ayllo> y <çucço pañaca ayllo> (Santo Tomás, 1560: 56v).

24 Todo ello sugiere que en realidad la voz «panaca» nunca perteneció al quechua. Sabemos que los incas adoptaron esta lengua como segundo idioma en una época sin duda muy antigua (cf. capítulo preliminar) y que tuvieron una «lengua particular» que dejó de transmitirse durante las décadas que siguieron a la conquista española. Tanto por su perfil trisilábico como por la dificultad de hacerlo derivar de una raíz quechua o aimara,

resulta tentador pensar que «panaca» pertenecía a la lengua propia de los incas y no se integró verdaderamente al quechua cuzqueño. Lo corrobora este comentario de Garcilaso a propósito de los nombres de los ayllus cuzcos:

> Los nombres de las demás descendencias [Chima Panaca, Rauraba Panaca, etc.] [...] no sé qué signifiquen, porque son nombres de la lengua particular que los Incas tenían para hablar ellos entre sí, unos con otros, y no de la general que hablavan en la corte (Garcilaso de la Vega, 1976 [1609], t. II: 283, lib. IX, cap. XL).

25 Obsérvese, además, que «panaca» presenta un perfil semejante al de otros dos títulos administrativos incas: «curaca» (1. 'mayor de una fratría', 2. 'cacique') y «pachaca» ('mayordomo'). Creemos haber demostrado, en otro capítulo de este libro, que el primero procede de la «lengua particular» cuzqueña (cf. cap. 5, KURAQA, en este volumen). El término «pachaca», por su parte, debe distinguirse de *pachaka* 'centenar', variante de *pachak*, con el que no tiene nada que ver. El primer diccionario en registrar «pachaca» es el de Diego González Holguín, que lo explica como: «Sieruo o criado principal sobre todos los sieruos y haziendas y de confianza» y, en los ejemplos que proporciona, le da el equivalente de «mayordomo» (González Holguín, 1608, lib. I: 267). Lo registra también Pachacuti Yamqui en su pseudo oración de Manco Cápac a Tonapa-Santo Tomás, donde este rey califica al apóstol de <runa uallpacpa pachacan yanan>, es decir, 'mayordomo y criado del creador del hombre' (Pachacuti Yamqui Salcamaygua, 1993: 147, f. 9v). Según Pachacuti, los antiguos peruanos conocían a Tonapa como <Uiracocham Pacha Yachachip cachan o pachaccan>, es decir 'enviado de Viracocha Pachayachachi' (Pachacuti Yamqui Salcamaygua, 1993: 142, f. 3v). Entre los dependientes que acompañaron en la muerte a Topa Inga Yupangui, el mismo autor menciona «a muchos yanas, pachacas, mugeres y criados amados del dicho ynga» (Pachacuti Yamqui Salcamaygua, 1993: 166, f. 29v). Por su parte, Pérez Bocanegra, fiel a su costumbre de reutilizar el léxico institucional inca para la expresión del cristianismo, emplea dicho término para referirse al «mayordomo de la Iglesia» (Pérez Bocanegra, 1631: 280, 320, 321). «Pachaca» desaparece de las fuentes después de esa época.

26 Sabemos que <curaca> debe interpretarse como *kuraqa* (cf. cap. 5, KURAQA, en este volumen). Como se ha visto, Pachacuti Yamqui escribe una vez el término que significa «mayordomo» como <pachacca>, que refleja sin ninguna duda la forma *pachaqa*. Plantearemos la hipótesis según la cual «panaca» tiene la misma formación etimológica que *kuraqa* y *pachaqa*, y debe interpretarse como *panaqa*. John Rowe escribe también dicho término como *panaqa*, aunque, hasta donde sabemos, no explicó esta interpretación.

27 Finalmente, formularemos una conjetura probablemente inverificable: dado que el panaca era un hijo segundo del Inca, ¿*panaqa* no habría significado '(hijo o hermano) segundo', del mismo modo como *kuraqa* significaba 'mayor (dentro de una fratría)?

Implicaciones políticas

28 Como se ha visto, *panaqa* fue el título dado al hijo del Inca que asumía la dirección del grupo de parentesco formado por la numerosa progenie del rey. El *panaqa* era en

principio el hijo segundo de este y lo representaba o reemplazaba en el papel de jefe de familia. Por eso, dicho título fue traducido por los cronistas españoles como «vicario», «lugarteniente» o «mayordomo», además de «gobernador» y «capitán». Extensión de esta figura, el *apu panaqa* o 'mayordomo mayor' gobernaba un «aillu» de mujeres escogidas y representaba al Sol, patriarca de estas familias de trabajadoras femeninas.

29 Es importante observar que los aillus cuzqueños nunca llevaban el nombre de su progenitor, sino en general el de su primer dirigente. Ello muestra que el grupo se identificaba con ese primer principal de manera más directa que con el rey fundador, sin duda porque este último no formaba parte de dicha parentela. Cabello Valboa confirma que los aillus reales no incluían al rey progenitor, sino que estaban constituidos exclusivamente por sus descendientes: «Tuvo este Rey Ynga [Yaguarguaca] (demas de los dos ya nombrados) otros quatro hijos varones de donde deciende el linage y nombre de los Veca Queroas» (Cabello Valboa, 1951 [1586]: 294). Pachacuti Yamqui, por su parte, define el aillu del panaca Chima como el conjunto de los hijos menores de Manco Cápac, sin incluir a este ni a su sucesor Sinchi Roca, pues el fundador de la dinastía «tubo por su hijo ligítimo a Sinchi Ruca Ynga, el qual eredó todo el estado de su padre, y los hijos menores, assí naturales y bastardos, por ser menores, se llamaron Chima Panaca Ayllo» (Pachacuti Yamqui Salcamaygua, 1993: 146, f. 9).

30 Resulta en realidad bastante lógico que el progenitor de un aillu no formara parte de un grupo que no lo definía genealógicamente. Como hemos visto, Pachacuti Yamqui señala que el sucesor del Inca en el «trono» tampoco formaba parte del aillu engendrado por su padre, pues no tenía derechos sobre el legado de este (cf. Cieza de León, 1996b [1553]: 28-29, cap. XI), sino que tenía la obligación —y como rey la posibilidad— de constituirse su propio patrimonio, el cual le permitiría crear a su vez un aillu económicamente autónomo. El Inca, por lo tanto, no era más que el progenitor del aillu real. Quien había instituido la parcialidad como nueva unidad social era el *panaqa*. Este era el más eminente de sus miembros, tanto desde un punto de vista genealógico como político. Por eso el aillu se conocía por el nombre del *panaqa* y nunca por el Inca que lo había engendrado y permanecía exterior a él.

Le texte seul est utilisable sous licence Licence OpenEdition Books. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

10

PURUM PACHA

El mito estatal inca

p. 189-206

TEXTE INTÉGRAL

1 Al ser preguntados acerca de los tiempos anteriores a los incas, los andinos del siglo XVI refirieron que por aquel entonces la institución cacical no existía y que los pueblos vivían en continuas guerras (cf. caps. 2 y 5, AWQA y KURAQA, en este volumen). Entre los cronistas y los administradores coloniales, se volvió un lugar común calificar esa época pre-estatal de «tiempo de behetrías», por analogía con una forma de organización política medieval en la que aún no existían estructuras señoriales y los líderes eran elegidos temporalmente. Gracias a algunas fuentes sabemos que la expresión quechua correspondiente al español «tiempo de las behetrías» era *purum pacha*. Uno de estos documentos es el sermonario de Francisco de Ávila, en el que se encuentra esta frase: «Yá sabeis como antiguamente no auia Ingas en esta tierra, i a aquel tiempo llamais vosotros purun pacha, tiempo de Behetrias; porque entonces cada aillo por sus parcialidades viuia como podia», cuya versión quechua es: *ñach yachankichik imanam ancha ñawpa kay llaqtakunapi mana inkakuna karqanku* [sic], *chay pachaktam <Indio>kuna* «*purun pacha*» *ñin, llapanmi qana ayllu-ayllunpi kallpankama kawsarqanku* (Ávila, 1646-1648, t. II: 96; cf. también t. I: 312 y t. II: 3). Como se verá, los hombres de esa época eran conocidos en el siglo XVI como *purum runa*, término que el vocabulario anónimo de 1586 traduce como «salvaje[s]» (Anónimo, 1586, 2a parte: 121) y González Holguín como «bárbaro[s]» (González Holguín, 1608, lib. I: 195; lib. II: 57).

2 Se mostrará aquí que el concepto de *purum pacha* y las tradiciones a él asociadas constituían el mito político fundamental del Estado inca. Por «mito» no nos referimos a un relato sin correspondencia con la historia —veremos más bien que la arqueología corrobora en cierta medida la realidad del *purum pacha*—, sino a un «gran relato» cuya intención es exaltar un ideal de vida política para el presente.

El concepto de *purum*

3 El término que aparece a menudo como <purum> en las fuentes existe hoy bajo las formas *purun* (en las variedades ecuatoriana, huayla, yaru, chanca y cuzqueña), *pulun* (en huanca) y *puruma* (en el quechua boliviano y en aimara). La forma arcaica *purum* se conserva en el norte del depto. de La Paz. Utilizado como adjetivo se aplica siempre a un lugar y significa 'no utilizado ni cuidado por el hombre', es decir, 'despoblado', 'abandonado', 'yermo', 'virgen': *purun chakra* y *purun wasi* son, respectivamente, la chacra y la casa abandonadas. En la sierra central del Perú, *purun marka* es a menudo el nombre con el que se conoce el pueblo prehispánico del lugar. Metafóricamente, una persona que ha crecido sin ningún tipo de cuidado puede ser calificada de *purum kawsaq o purum wiñaq* 'que ha vivido o ha crecido eriaza' (Gabriel Quispe, provincia de Huamanga, com.

pers.). Ante un pueblo deshabitado se puede decir en quechua cuzqueño: *purunyarusqan kay llaqtaqa* 'este pueblo ha sido abandonado' (Gina Maldonado, com. pers., prov. de Chumbivilcas; para un uso semejante en la zona de Andahuaylas véase Mujica Bermúdez, 2017: 248). Los caminos que no son mantenidos ni transitados *purunyan* 'quedan abandonados'.

4 Como sustantivo, *purun* designa el espacio periférico situado más allá de las zonas de cultivo, pastoreo y recojo de leña (Pablo Landeo, prov. de Acobamba, com. pers.). Un campesino de la región de Andahuaylas lo define como *mana ancha runapa tiyanan* 'donde casi no vive gente' (Mujica Bermúdez, 2017: 249). «Casi», porque algunos permanecen a veces por temporadas en el *purun*, donde tienen una cabaña y se dedican, por ejemplo, al recojo y procesamiento del *upi* o zumo de la cabuya, cultivando al mismo tiempo alguna chacra (Pablo Landeo, com. pers.). Aunque el *purun* puede encontrarse en diferentes pisos ecológicos, no es un espacio por esencia agreste, como lo es el *urqu* ('cerro'), sino un lugar que por sus condiciones geográficas podría ser explotado por la agricultura, pero no lo es o ha dejado de serlo. Como lo explica el campesino andahuaylino ya citado, el *purun* se define *como mana nunca tarpuna, herramientawan tupachina* «nunca se siembra, no conoce herramienta» (Mujica Bermúdez, 2017: 249). Corresponde a menudo a quebradas cálidas y boscosas.

5 Por el *purum* vaga el ganado abandonado o cimarrón, como en esta frase pronunciada por una víctima de la violencia de los años ochenta en el Perú: *animalniyqa purunpim purikun* 'mis animales andan por el campo' (prov. de Vilcashuamán, archivo audio de la Comisión Verdad y Reconciliación). Los cuyes que se escaparon de los espacios domésticos y viven en el *purun* son denominados *purun quwi* 'cuy del espacio agreste', o *purun haka* en el centro del Perú. En el norte del departamento de La Paz, los animales salvajes son llamados *purum uywa* 'ganado del yermo', porque son considerados como los animales domésticos del cerro. De ellos se dice: *purum uywaqa machukunaq uywan, mana wañuchinachu* 'el animal del yermo es el ganado de los cerros, no hay que matarlo' (Oblitas Poblete, 1963: 251; sobre lo equivalente en la zona de Andahuaylas, cf. Mujica Bermúdez, 2017: 195). La misma categorización se aplica a los vegetales silvestres: *kiswarqa purunmi* 'el quishuar es (d)el espacio silvestre' (Zenobio Ortiz, prov. de Andahuaylas, com. pers.).

6 *Purum* ya tenía el mismo significado en el siglo XVI, como se observa en estas entradas de varios diccionarios antiguos: «Purum despoblado» (Santo Tomás, 1560: 163v), «Collochisca, o purun llacta assolada cosa» (*qulluchiŝqa* 'que ha sido aniquilado') (Santo Tomás, 1560: 125v), «Purum. desierto, yermo» (Anónimo, 1586, 1a parte: 121), «Purum llacta. Pueblo arruynado despoblado» (González Holguín, 1608, lib. I: 296), «Purum allpa o chacra. Tierras yermas o dexadas de cultiuar» (González Holguín, 1608, lib. I: 296).

7 En la antigua organización andina del espacio, los conceptos de *purum* y de *llaqta* 'espacio acondicionado por el hombre' (cf. cap. 6, LLAQTA, en este volumen) parecen haber sido antónimos. Ello explica que los quechuistas coloniales hicieron a veces de *purum* un equivalente andino del concepto hispano de «campo», comprendido como espacio «fuera de población» (Real Academia Española, 1979 [1726-1739], t. I: 101),

oponiéndolo implícita o explícitamente a *llaqta*, término que tradujeron a menudo como «pueblo» o «ciudad», aunque en realidad este término abarcaba un espacio mayor que el núcleo habitacional. Lo demuestran, por ejemplo, estas entradas del *Lexicón* de 1560: «Purum[:] campesino, cosa del campo» (Santo Tomás, 1560: 163v), «Morador del campo[:] purumpi tiac, o purumpi yachacoc» (Santo Tomás, 1560: 77r). En la siguiente frase del *Tratado* de Francisco de Ávila, la oposición entre ambos términos es expresa, aunque utilizada para evocar una organización espacial europea: «pues por ser esta enfermedad tan mala, tan contagiosa, se mandaua que estos enfermos no estuuiessen en la ciudad sino allà en el campo» *kay unquy chika millay kaŝqanraykum kamachiŝqa karqan chayta: unquqkuna mana llaqtakunapi tiyananta yallinraq purunman qarquŝqa karqanku* (Ávila, 1646-1648, t. II: 124). La frase quechua da a entender que los enfermos fueron expulsados del espacio transitado y explotado por los hombres. La misma oposición entre *llaqta* y *purum* se observa en esta traducción del español al quechua hecha por Pablo de Prado: «dos moços concertaron y yrse a recrear al campo a caçar», *iŝkay runaŝ huk p'unchawpi q'uchukuq kuŝikuq lluqsirqan llaqtamanta purumman, lluychukta wik'uñakta tarukakta chakuq, tuqllakuq* (Prado, 1650 [1641]: 64v y 70v, respectivamente).

8 La ya citada expresión de *purum kawsaq* o *purum wiñaq* 'que ha vivido o ha crecido eriazo' sugiere la existencia en quechua de la siguiente metáfora: SIN EL CUIDADO DE OTROS LA PERSONA ES UNA TIERRA YERMA. Esta metáfora está atestiguada por las fuentes antiguas y fue reutilizada por el quechua pastoral: *purum ŝunqu* 'interior sin cultivar' era el «Indomito no sujeto ni enseñado o doctrinado» (González Holguín, 1608, lib. I: 295). El lexicógrafo jesuita agrega el siguiente ejemplo: *purumyan sunquy alli kaŝqaymanta o yachaŝqaymanta* «Ya me voy haziendo siluestre sin doctrina ni fructo del alma para la saluacion» (González Holguín, 1608, lib. I: 296). Aplicada a una mujer joven, la misma imagen se refería a la virginidad, lo que también interesó a los predicadores: «Purum guarme, o tazqui donzella, virgen» (Santo Tomás, 1560: 163v). Huaman Poma nos informa que las jóvenes vírgenes que en tiempos del Inca eran ofrecidas a hombres importantes o al Sol se conocían como <purum tasque> (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 224). El término que las fuentes representan como <tasque>, <tazque> o <tazqui> probablemente deba interpretarse como /taski/. Al parecer propio del quechua cuzqueño, designaba a las mujeres que tenían entre seis y trece años, es decir, que aún no habían llegado a la edad fértil (González Holguín, 1608, lib. I: 340; lib. II: 224, 235). En la literatura pastoral, el préstamo *Virgen* aparece a menudo precedido, a modo de aclaración, del adjetivo *purum* (p. ej., <purun virgen>; Oré, 1992 [1598]: 250 [86v]) o de la expresión <purum taçque> 'niña sin cultivar' (Pérez Bocanegra, 1631: 699, 701).

9 La raíz verbal correspondiente al sustantivo *purum* es *puruma-* ~ *purma-* 'no estar en uso (una chacra, una casa, etc.)'. Véanse estos ejemplos modernos: *manaña tarpuptiymi kay chakraqa purmachkan* 'como ya no la siembro, esta chacra está descansando' (Zenobio Ortiz, prov. de Andahuaylas, com. pers.), *wasiyki qala purmakuchkanña* 'tu casa ya está completamente deshabitada' (Vilcashuamán, archivo audio de la CVR). En el registro pastoral colonial, Luis Jerónimo de Oré explica que, después de desterrar del cielo a los ángeles rebeldes, Dios creó a los hombres *hanaqpachaman purumaq wasinman wicharinanpaq* 'para que suban al cielo, a su casa abandonada', es decir, a los lugares

desocupados por los ángeles rebeldes después de su derrota (Oré, 1992 [1598]: 244 [83v]; la traducción es nuestra). Francisco de Ávila ofrece este dramático ejemplo referente a la caída demográfica andina: *Qullawpim runakuna sisihina hunt'arqan, K'anapi, Aymarapi, Surapi, Ruk'anapi, llapa markakunapipaŝ, kunanri llapa puruman, wasikuna ch'usaqlla*, que traduce por: «En el Collao heruia la gente como hormigas, y en los Ccanas, en los Aymaraes, en los Soras, en los Lucanas, y en todas partes; y àora està todo yermo y las cassas deciertas» (Ávila, 1646-1648, t. I: 224). Existía también un verbo *purmachi-* 'hacer que (un lugar) esté despoblado, abandonado': «Purumachiní,gui.o purumyachini. gui, despoblar» (Santo Tomás, 1560: 163v), «Purumachini. assolar pueblo, aruynarlo» (Anónimo, 1586, 1ª parte: 121). Veremos en efecto que el concepto de *purum* mantiene una relación particular con la memoria de las guerras preincaicas.

Significado de *purum pacha*

10 La expresión *purum pacha* no se encuentra en los diccionarios antiguos, pero la utilizan el cronista Pachacuti Yamqui, quien la traduce como «lugares baldíos» (Pachacuti Yamqui Salcamaygua, 1993: 187, f. 3), y Francisco de Ávila como equivalente de «desierto», con referentes de Asia Occidental (Ávila, 1646-1648, t. I: 158, 186, 318, 450), aparte de su uso ya citado como correspondiente quechua de «tiempo de behetrías». *Pacha* tenía en el siglo XVI el significado primario de 'suelo', hoy obsoleto fuera de algunas expresiones hechas. He aquí algunos ejemplos de ello: *pacham kuyun* o *kunununun* «temblar la tierra» (Anónimo, 1586, 1ª parte: 108); en el auto sacramental del *Robo de Proserpina* (ca. 1650), dice el demonio: *saruykunichu pachakta / wasikuna ŝuyŝunaymi* 'si piso fuertemente la tierra / puedo hundir las casas en ella' (Espinosa Medrano, 2010: 60-61, vv. 37-38); pachap ŝunqunpi «en las entrañas de la tierra» (Ávila, 1646-1648, t. I: 197). Un «suelo» era también un «lugar»: *Manachu rikuq kanki imanam llapa imaymana, hayk'aymana kaqpaŝ chiqanpi <Dios>pa unanchaŝqan pachakta waqaychakun?* «No veis como todas las cosas conservan, y tienen cada una su lugar señalado» (Avendaño, 1649: 16v). El término *pacha* permitía referirse asimismo a lo que llamamos «una época». En efecto, antes de que los relojes mecánicos provocaran una disyunción entre tiempo y espacio, la percepción del tiempo dependía, en los Andes, como en otras partes del mundo, de cualidades espaciales. Una época no se definía cronológicamente, sino como cierto estado de las cosas, como un «escenario» provisto de ciertas características. Se percibe en este ejemplo del *Manuscrito de Huarochirí*: *chay pacha piŝqukunari ancha sumaqkamaŝ karqan* «[e]n aquel tiempo [lit. '[en] ese suelo = estado del lugar'], los pájaros eran todos muy hermosos» (Taylor, 1999a: 6 (11), cap. 1). *Ñawpa pacha* eran los tiempos antiguos y *puquy pacha* el tiempo de la maturación, es decir, los meses de enero, febrero y marzo. Por lo tanto, es equivocado afirmar, como se suele hacer, que *pacha* significaba 'tiempo' y 'espacio'. No existía en quechua conceptos que trascendieran de modo abstracto las nociones de lugar y de época. Si la expresión *purum pacha* ('las tierras baldías') se refería a una época es porque designaba cierto estado de la superficie terrestre.

¿Cómo era el *purum pacha*?

11 Una de las primeras informaciones acerca del estado del Perú antes del Tahuantinsuyo nos la proporciona Las Casas: «Antiguamente, antes que señoreasen aquellos reinos los

Reyes Ingas, tenían guerra sobre las aguas y tierras; y por estas causas tenían sus pueblos en cerros altos y en peñas, y hacían fortalezas donde subían su comida con mucho trabajo y pena» (Las Casas, 1892 [ca. 1561]: 40). El dominico vuelve en otra parte sobre este tema, explicando que, después de varios siglos de paz, «hobo entre unos pueblos y otros algunas guerras y discordias [...], principalmente sobre aguas y tierras y términos dellas. De donde vino que hacían sus pueblos en los cerros más altos y en peñas, donde subían los mantenimientos y bebida con harto trabajo; y tenían sus fortalezas muy fuertes de cantería para su defensa, como queda tocado arriba» (Las Casas, 1892 [ca. 1561]: 107-108). Dos décadas más tarde, Andrés de Vega, corregidor de la provincia de Jauja, también recogió la versión según la cual estas guerras eran «por adquirir más tierras» (Vega, 1965 [1582]: 169). En el capítulo 5 del *Manuscrito de Huarochirí* se encuentra la primera mención del nombre quechua de los hombres de esa época, con la precisión de que no tenían verdaderas instituciones políticas:

> *Chaymanta kay runakuna chay pacha kawsaqkunaqa paypura awqanakuŝpa atinakuŝpallam kawsaq karqanku. Kurakanpaqpaŝ [sic] sinchikunallakta ricokunallakta riqsikurqan.*
>
> Los hombres que vivían en aquellos tiempos no hacían otra cosa que guerrear y luchar entre sí, y reconocían como sus *curacas* sólo a los valientes y a los ricos.
>
> *Kaykunaktam «purum runa» ñiŝpa ñinchik.*
>
> A éstos los llamamos los *purum runa*.
>
> (Taylor, 1999a: 40 (4), cap. 5)

12 Al final de ese tiempo, poco antes de la llegada de los incas, aparecen el huaca Pariacaca y sus hermanos. Los «pariacacas» se convierten en lluvia para castigar a la «gente de las tierras baldías», arrastrándolos a todos hacia el mar, junto con los monos y las aves tropicales que hasta entonces existían en la provincia de Huarochirí (Taylor, 1999a: 74-75). En otras partes el autor señala que los pájaros (*pisqu*), loros (*uritu*) y bandurrias (*qaqi* = *Theristicus caudatus*) característicos del *purum pacha* fueron expulsados por Pariacaca y sus hermanos hacia los *anti*, es decir, la vertiente oriental y tropical de los Andes (Taylor, 1999a: 6-7 (11), 8-9 (12), 102-103 (9)).

13 Pachacuti Yamqui, oriundo de la provincia de Canas, da también su versión de este mito panandino:

> Dizen que en tiempo de purun pacha todas las naciones de Tauantinsuyo benieron de hazia arriba de Potossi tres o quatro exerçitos en forma de guerra y assi lo venieron poblando, tomando los lugares, quitándose cada uno de las compañías

> en los lugares baldíos. A este tiempo se llaman ccallac pacha tuta o tutayac pacha y como cada uno cogieron lugares baldíos para sus beviendas y moradas, esto se llaman purun pacharac captin este tiempo. Passaron muchíssimos años y al cabo, después de aber estado ya poblados, abía gran falta de tierras y lugares, y como no abían tierras, cadal día abían guerras y discordias que todos en general se ocupavan en hazer fortalezas y assí cadal día (Pachacuti Yamqui Salcamaygua, 1993: 187, f. 3).

14 Analicemos esta información, rica y precisa a pesar de su brevedad:

1. El historiador indígena sitúa el origen geográfico de la humanidad en la provincia de Charcas («de hazia arriba de Potossi», que puede interpretarse de dos maneras: 'del sur, de Potosí' o 'de más al sur de Potosí');
2. el *purum pacha* empieza con las migraciones de los grupos humanos desde su hogar original hacia los lugares que poblarían después, lo que explica las guerras entre «compañías»;
3. esta etapa corresponde a los primeros tiempos del mundo o *qallaq pacha* ('tierra/época inicial') y se conoce también como *tuta pacha* o *tutayaq pacha* ('tierra/época oscura'), pues sabemos gracias a otras fuentes que el sol aún no había salido;
4. después de un largo tiempo de paz y estabilidad, al que aludía también Las Casas, se repite la situación bélica de la fase inicial, esta vez debido a una «falta de tierras»; los hombres dedican «cadal día» sus energías a la guerra y a la construcción de estructuras defensivas, descuidando la agricultura (hecho no explícito, pero implicado por el término de *purum pacha*).

15 A estos datos, podemos agregar algunos otros. La denominación de *purum pacha*, que abarcaba todas las épocas anteriores al imperio inca, incluía el tiempo remoto en que los huacas tenían una envoltura humana y vivían junto con los hombres (Itier, 2021b). Refiriéndose a los huacas dice Fernando de Avendaño a su auditorio andino:

> [V]uestros sabios dizen, que
>
> antiquisimamente en el Purunpacha
>
> eran hombres, y agora vemos con
>
> nuestros ojos, que son piedras, o
>
> cerros, o peñascos, o Islas en la mar.
>
> *Hamawt'aykichikkunaqa ari «Ancha ñawpa*
>
> *pachapuni, purum pachapi, runam karqanku»*
>
> *ñinkum. Kunanri ñawinchikwan rumikuna,*
>
> *urqukunapaŝ, qaqakunapaŝ, kayri mamaquchapi*
>
> *wat'akuna, <Isla> ñiŝqakuna kaŝqantam rikunchik.*
>
> (Avendaño, 1649: 43)

16 Según la tradición cuzqueña, *purum pacha* concluyó con el primer Inca, es decir, Manco Cápac:

> De la misma manera los historiadores del Cuzco cuentan por sus Quipos, que vuo doze Reyes Incas, y por tradicion dizen sus nombres, y antes del primer Inca dizen que era el Purunpacha
>
> *Chayhinallataqmi Qusqu llaqtap khipukamayuqñinkuna khipunkunamanta chunka-iŝkayñiyuq Inkakuna kaŝqanta yupanku, chaski-simiwantaq ŝutinkunakta ñinku, «Manaraq ñawpaq Inka kaptinmi purun pacha karqan» ñinkutaq.*
>
> (Avendaño, 1649: 89)

17 Aunque no mencionó en este contexto la expresión quechua *purum pacha*, Garcilaso se refería a esa época cuando describió el período anterior al Tahuantinsuyo como de «behetrías y gente suelta», sin «pueblo ni casa», en que los hombres vivían entre «latrocinios, robos, muertes, incendios» (Garcilaso de la Vega, 1976 [1609], t. I: 102, lib. II, cap. XX; 37, lib. I, cap. XV; 31, lib. I, cap. XII).

Purum runa y purum awqa

18 La expresión *purum runa* ('gente del espacio silvestre') no se refería solo a la humanidad del pasado, sino que designaba también a los «salvajes» que vivían fuera del espacio del Tahuantinsuyo, como reliquias del pasado. Este concepto interesó a los lexicógrafos españoles, porque expresaba en negativo un ideal de civilización recuperable por los valores cristianos y el régimen colonial: «Saluaje, hombre purun runa» (Santo Tomás, 1560: 95r), «Villano en la criança purum runa» (Santo Tomás, 1560: 104v), «Barbara gente. purum runa, mana runachasca» (*mana runachaŝqa* 'no humanizado') (Anónimo, 1586, 2a parte: 54), «Purum runa poques. Barbaro saluaje sin ley ni Rey» (*puqiŝ* 'idiota') (González Holguín, 1608, lib. I: 295), «Basta persona ruda. Pancra purum runa. Basto sin entendimiento» (*p'anra* 'tonto') (González Holguín, 1608, lib. II: 48), «Purum runa. El ignorante de la ley de Dios no enseñado» (González Holguín, 1608, lib. I: 319), «Hacha runa purumruna. los baruaros sin Rey ni ley no conquistados no christianos» (*hach'a runa* 'gente del monte') (González Holguín, 1608, lib. I: 319). Resalta en estos ejemplos el vínculo establecido entre estado salvaje y ausencia de un poder político formador, así como, en los dos últimos, la asociación cristiana entre *purum runa* y gentil, que volveremos a observar más adelante.

19 En el vocabulario político inca, *purum* entraba en la composición de otro término clave: *purum awqa*, que González Holguín traduce como «[l]os no conquistados enemigos» (González Holguín, 1608, lib. I: 296) y que por nuestra parte definiremos literalmente como 'el saqueador [que vive en] un espacio no cultivado' (cf. cap. 2, AWQA, en este volumen). Los *purum awqa* eran la modalidad actual y amenazante de los «salvajes» del tiempo preestatal. Fueron calificadas de tales varias poblaciones que los incas no lograron conquistar. A fines del siglo XVI, un administrador español señalaba que la provincia de Zamora, en la Audiencia de Quito, «[l]lamábase [...], fuera del nombre dicho, todo junto, Poro-auca, que quiere decir *indios de guerra*, que no habían dado la sujección y dominio a los Ingas, Señores naturales del Perú» («Relación de Zamora» en Ponce Leiva, ed., 1991: 100). Al otro extremo del imperio, Garcilaso menciona «la provincia Purumauca, que los españoles llaman Promaucaes», situada más allá del río Maule (Garcilaso de la Vega, 1976 [1609], t. II: 127, lib. VII, cap. XIX). *Purum awqa* era en efecto el nombre que los incas daban a los grupos mapuches que vivían entre los ríos Maule y Bío-Bío y a quienes, a principios del siglo XVII, Diego de Ocaña se refirió del siguiente modo:

> De Santiago se va subiendo derecho al polo antártico, porque está toda esta costa de norte a sur, a la ciudad de Chillá[n], que está sesenta leguas de Santiago; toda tierra llana y muy poblada de indios, los cuales se llaman indios promaucaes. [...] Los nombres de los pueblos de los indios promaucaes, que están riberas destos ríos, son: Tango, Lampa, Yupeo, Pico, Pomaire, Talagante, Melipilla, Aculeo, Rencagua, Peteroa, Mataquito. Y hasta este pueblo y río de Mataquito llegaron los capitanes del Inga, conquistando la tierra antes que los españoles llegasen; y desde aquí los resistieron y los hicieron volver (Ocaña, 2010: 164).

Historicidad del mito

20 Como lo observa Terence D'Altroy (2015: 128 [nota 13], 139), la arqueología corrobora la realidad del panorama político evocado por el mito del *purum pacha*. Hacia principios del siglo XIV, se construyeron en casi todos los Andes asentamientos en lugares elevados (cf. cap. 8, MARKA, en este volumen), a menudo provistos de murallas defensivas (para el valle del Mantaro véase D'Altroy, 2015: 132-133; para el norte del Collao, Arkush, 2011: 183, 191). En el Mantaro, la guerra parece «haber impedido la explotación de tierras situadas a más de media hora de camino» (D'Altroy, 2015: 154, cf. también p. 127), por lo que «las fértiles llanuras del fondo del valle permanecieron sin cultivar durante la última etapa del Periodo Intermedio Tardío (1350-1460)», privilegiándose la producción de alimentos de altura a expensas del maíz (D'Altroy, 2015: 127).

21 Es probable que esta situación de guerra fue la consecuencia de un círculo vicioso generado por un crecimiento demográfico que llevó a una competición por los recursos agudizada por una evolución del clima hacia mayores períodos de sequía (Arkush, 2011: 205-210). En la cuenca del Titicaca, la falta de lluvias hizo que los rebaños, las tierras y los almacenes se convirtieran en un botín más interesante que el sometimiento de los hombres (Arkush, 2011: 222). En el Collao, como en muchas otras partes de los Andes, la población vivía de modo permanente en fortalezas (*pukara*) y pueblos situados sobre promontorios defensivos (*marka*), pues los ataques eran poco predecibles. Los asaltos

eran violentos, pero cortos, porque los atacantes no podían dejar desprotegida a su propia comunidad ni abandonar las tareas productivas durante un tiempo prolongado (Arkush, 2011: 222).

22 El panorama de guerra permanente y escasa agricultura, que dibuja el mito, corresponde, por lo tanto, a una realidad, aunque sin duda exagerada por el discurso político inca.

Sentido integrador del mito

23 Lo revelado por la arqueología permite entender mejor el sentido político del «gran relato» imperial que hacía del *purum pacha* la imagen en negativo de la sociedad inca. El Tahuantinsuyo significó una importante ruptura en la vida de los andinos. En muchas partes, los incas desplazaron a la población desde sus asentamientos situados en las cumbres hacia las laderas de las quebradas (D'Altroy, 2015: 127-128). En el valle del Mantaro, la vida local mejoró, pues desaparecieron las hostilidades, muy costosas en vidas humanas, y la población obtuvo un mayor acceso a una diversidad de alimentos (D'Altroy, 2015: 37). Como todos los Estados en la historia, el Tahuantinsuyo ofreció a sus súbditos la ventaja esencial de la paz y la seguridad.

24 Quienes adhirieron a ese proyecto político se pensaron como colectividad en oposición a la categoría de *purum runa*. Bien lo entendieron los lexicógrafos del siglo XVI cuando tradujeron esta expresión mediante términos de resonancia equivalente en el pensamiento occidental: «salvaje» (Santo Tomás, 1560: 95r; Anónimo, 1586, 2a parte: 180) y «bárbaro» (Santo Tomás, 1560: 19r; González Holguín, 1608, lib. I: 195; lib. II: 57) o «bárbara gente» (Anónimo, 1586, 2a parte: 54). Como lo veremos ahora, la categoría de «gentil», el Otro del mundo cristiano, ha reemplazado la de *purum runa* en las versiones modernas del mito.

El *purum pacha* hoy: el tiempo de la luna y las guerras de los gentiles

25 Hasta donde sabemos, la expresión *purum pacha* se desconoce en la actualidad, pero la idea de un tiempo precultural subsiste en la mayor parte de los Andes peruanos y bolivianos. En la región del Cuzco dicha época se conoce como «el tiempo de la luna» (*killa timpu*), porque el mundo solo estaba alumbrado por el astro nocturno: *ñawpaq, suq'a machulaqa kay kunanhinapunisyá purikuqku, imaynan kunan kashanchis anchhayna, killa timpupi* 'antiguamente, en la época de la luna, los viejos desecados andaban bajo la misma forma que los [hombres] de ahora, igual que nosotros' (Agustín Thupa Pacco, comunidad de Usi, prov. de Quispicanchi en Itier, 1999: 2-3). La denominación de *purum runa* subsiste en unos pocos lugares para referirse a la gente de aquel tiempo. En la provincia de Cajatambo, se les llama *purun nuna* en quechua y «los antiguos» en castellano (Carreño, 2000: 11). En muchas regiones del Perú, esa primera humanidad se conoce actualmente con el nombre de *hintil* (< esp. gentil 'pagano'). En paralelo existen denominaciones propias de cada región. Algunas inciden en la antigüedad o ancestralidad del gentil, como en el caso de *machu* ('viejo') o *ñawpa machu* ('antepasado')

en la región de Cuzco; otras se refieren al estado en que se encuentran sus restos: *suq'a* ('encogido') en Cuzco, *suxu* ('reseco') en el norte de La Paz o *chullpa ~ ch'ullpa* ('envoltura de paja') en el Collao y en Bolivia, en referencia al fardo vegetal que los envolvía.

26 Según las tradiciones de las provincias aledañas al Cuzco, los gentiles son los antecesores de los aillus actuales y los fundadores de sus territorios. Vivían en constantes guerras para adueñarse de tierras baldías. Según nos dice Agustín Thupa Pacco: *puruntasyá hap'ikuq kasqa* 'se apropiaban tierras baldías' (Itier, 2007: 27-45). Por ese motivo, sus pueblos estaban ubicados en promontorios naturalmente defendibles. En muchas comunidades cuzqueñas, se narra las antiguas guerras entre los «viejos» (*machu*), es decir, los gentiles fundadores de los aillus.

27 Un día corrió entre ellos un rumor apocalíptico: *qarwa ruphaymi lluqsimunqa* 'va a salir un calor dorado' (según la versión de Agustín Thupa) o *awqaysunkha lluqsimunqa* 'va a salir una barba enemiga' (según una versión que recogimos en Amarete, en el norte del depto. de La Paz). Los gentiles trataron de protegerse en las cavidades de los acantilados, pero fue en vano, pues murieron quemados por la primera aparición del sol. Dios creó entonces a Adán y Eva, dando inicio a la época solar (*inti timpu*), inaugurada por el tiempo de los incas, constructores de los canales de riego (Itier, 2007: 42-45). Algunos gentiles lograron escapar hacia la selva, buscando la protección de su tupida vegetación. Otra versión, también recogida en la provincia de Quispicanchi, señala que los gentiles huyeron de *inkari*, el «rey Inca», junto con los «leones» (*liyun*) y las enormes serpientes (*amaru*) que poblaban la tierra hasta entonces (Condori & Gow, 1982: 26, 27, 29). Los habitantes y las fieras de la Amazonía actual son sus descendientes.

28 A todas luces, el mito actual de los gentiles, en su versión cuzqueña, desciende del mito incaico del *purum pacha*, aunque con una serie de cambios y simplificaciones. Con respecto al relato antiguo, el mito moderno muestra dos grandes innovaciones: (1) el «tiempo de la luna» ha perdido el espesor y la complejidad interna del *purum pacha*; (2) la etapa de tinieblas primordiales, con la que se iniciaba el *purum pacha*, se convierte, en el mito actual, en una semioscuridad que se prolonga hasta la aparición de los incas. Dicho de otra manera, la memoria histórica se ha mitificado, confundiendo la gran ruptura política de la historia prehispánica tardía —el advenimiento del imperio inca— con la cesura cosmogónica del primer amanecer.

29 Veremos ahora que el mito del *purum pacha* es el tema central de la iconografía de los queros coloniales, que le ha dado una inflexión acorde a las aspiraciones de la élite inca de los siglos XVII y XVIII.

Iconografía del *purum pacha*

30 Un tema pictórico frecuente en los queros es el de la batalla entre incas y guerreros «antis», es decir, hombres de la selva, según la identificación que los estudiosos les han dado hasta ahora. Veremos aquí que los «antis» de los queros no representan a los habitantes de la Amazonía, sino a los *purum runa* tales como los imaginaban los incas de la segunda parte de la época colonial, pues los queros que presentan esta iconografía

han sido fechados aproximadamente entre fines del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII (Cummins, 2004: 590-592). He aquí un ejemplo de este tema:

Fig. 21 – Los incas repelen a los *purum runa*

31 Es una escena de enfrentamiento: a la izquierda están los incas y a la derecha guerreros que llevan el atuendo, las pinturas faciales y las coronas hoy característicos de los pueblos amazónicos; están armados con arcos y flechas. Algunos de ellos tienen túnicas que imitan la piel de un jaguar. Son más pequeños y ocupan menos espacio que los incas, que blanden sus lanzas frente a ellos. Dentro del espacio ocupado por los salvajes se encuentran, de izquierda a derecha, una palmera, un mono, un ave con cabeza de *anti* y un loro. A la izquierda, el rey inca, con el disco solar en el pecho, está parado sobre un torreón y dispara con su honda, como dirigiendo sus tropas desde una posición atacada por los enemigos. Más pequeño que sus guerreros, parece ocupar un segundo plano (véase también el análisis más detallado que de esta escena ofrece Martin, 2014: 8). La presencia del torreón muestra que la escena no es de conquista de la selva, como se ha creído a veces, sino de defensa del Cuzco ante un ataque enemigo. El torreón, en efecto, es la fortaleza de Sacsayhuamán, que representa la capital incaica tal como está simbolizada en el escudo de armas otorgado por Carlos Quinto a la ciudad:

Fig. 22 – Escudo otorgado a la ciudad del Cuzco en 1540

32 La intención de los *purum runa* fue tal vez saquear el Cuzco o incluso destruirlo. La presencia de un jorobado al pie del torreón confirma que no estamos en una zona de frontera militar, sino en la capital, pues el mismo personaje aparece en escenas cortesanas, tanto en óleos como en queros. ¿Cómo explicar entonces la presencia de una flora y una fauna selváticas alrededor de los adversarios de los incas e incluso, en algunas variantes del mismo tema pictórico, como trasfondo de toda la escena? El mito del *purum pacha* permite entenderlo. Como lo indica el *Manuscrito de Huarochirí* y algunas versiones modernas, la expulsión de los *purum runa* hacia la periferia baja del mundo incluye también la de su fauna y su flora, que anteriormente ocupaban todo el espacio andino. Así como en Huarochirí los habitantes de la costa o yuncas eran considerados como reliquias del *purum pacha*, el mito cuzqueño moderno ve en los pueblos actuales de la selva los vástagos de los gentiles. No debe sorprender entonces

que los *purum runa* de los queros del siglo XVIII hayan sido imaginados bajo rasgos selváticos. González Holguín confirma esta asociación entre *purum runa* y bosque cálido cuando relaciona a los primeros con los *hach'a runa* 'gente de la selva': «Hachharuna, o purumruna. Hombre amontado saluaje inculto sin rrey y sin ley» (González Holguín, 1608, lib. I: 136).

33 El mito no carece de sustento histórico. Sabemos por la documentación y por la arqueología que los incas realizaron sus primeras conquistas en el futuro Antisuyo, es decir, en la parte del valle del Vilcanota situada inmediatamente al norte y noreste de Cuzco (Covey, 2006: 111-116). El control de esa zona por los incas y las infraestructuras agrícolas que estos construyeron en ella permitieron la ampliación de la base productiva cuzqueña, lo que debió resultar decisivo para la posterior expansión política de los cuzcos (Covey, 2006: 177). La primera nación conquistada fue la de los cuyos de la zona de Písac (Covey, 2006: 112, 166); los incas sometieron luego a los poques (*puqiŝ*) de la zona de Calca (Covey, 2006: 276). Según Sarmiento de Gamboa (1942 [1572]: 68, cap. 18), la conquista de estas dos zonas, es decir, de los pueblos de Cuyomarca y Ancasmarca, en las alturas del Vilcanota, tuvo lugar en tiempos de Cápac Yupangui. Una entrada ya citada del *Vocabulario* de González Holguín hace precisamente de los poques el arquetipo de los *purum runa*(s): «Purum runa poques. Barbaro saluaje sin ley ni Rey» (González Holguín, 1608, lib. I: 295). Tanto así que el etnónimo *puqiŝ* se convirtió en sinónimo de 'bárbaro' e incluso de 'tonto': «Poqques. Tonto atontado que no sabe nada» (González Holguín, 1608, lib. I: 294-295). Francisco de Ávila lo traduce por «bobo», «insensato», «torpe», «necio», «gente sin razón», «gente sin juicio», «barbaro» (Ávila, 1646-1648, t. I: 22, 331, 333, 473; t. I: 65, 362; t. II: 16; t. II: 63; t. I: 34; t. I: 362; t. I: 494; t. II: 38, respectivamente), aplicándolo siempre al indio que no entiende la razón cristiana. Lo encontramos en el mismo sentido en los sermones del Tercer Concilio (1985: 397 [25r]), el auto sacramental *El hijo pródigo* (v. 201, nuestra edición en preparación) y la comedia *El pobre más rico* (Centeno de Osma, 1938: 71, 113, vv. 592, 1677), entre otros textos. Los *purum runa* constituían una humanidad intelectualmente imperfecta y atrasada.

34 El tema pictórico que hemos analizado representa por lo tanto los preliminares de la primera expansión inca, que se realizó a expensas de los pueblos preagrícolas del valle del Vilcanota. De acuerdo a un esquema narrativo que se repetiría en los relatos sobre las guerras contra los chancas y contra los collas, la conquista inca es mostrada como la respuesta a una agresión o una amenaza contra el Cuzco (Bauer *et al*., 2010: 91-93; Arkush, 2011).

35 En algunos casos, como en la escena que reproducimos a continuación, un elemento señala la situación cronológica del acontecimiento: el sol, que domina la escena y parece encabezar el avance de los incas, nos indica que la victoria de estos sobre los *purum runa* es contemporánea del primer amanecer o inmediatamente posterior a él, tal como sucede en el mito moderno. El territorio andino aún está cubierto de vegetación tropical, en este caso de chonta (Liebscher, 1986: 76-78), y los incas no han empezado aún su trabajo de desbrozo. Encima de los «salvajes» se hallan un loro y un animal salvaje, mientras que el espacio de los incas incluye una llama y una construcción.

Fig. 23 – El sol ilumina a los incas repeliendo a los *purum runa*

36 La figura del sol se vuelve a encontrar en las escenas de roturación (*chakmay*), es decir, la primera preparación que recibe un terreno eriazo o *purum*. Ello se puede observar en el siguiente ejemplo:

Fig. 24 – El sol ilumina a los incas roturando la tierra

37 Discrepamos de la interpretación de Tom Cummins (2004: 354-355), según la cual las escenas de enfrentamiento no representarían batallas históricas, sino rituales. En realidad, ni el folklore actual ni las fuentes históricas mencionan la práctica de combates fingidos entre incas y hombres de la selva. La hipótesis ritualista tampoco explica el entorno tropical que rodea siempre a los atacantes y a menudo también a los incas. Rossella Martin (2014: 7) ha mostrado que las escenas de derrota de los antis inauguran una secuencia narrativa que representa los grandes hitos de la historia inca tal como se la recordaba en el siglo XVIII. A la escena del ataque de los *purum runa* (1), que ya analizamos y que consideramos como la primera de la secuencia, le siguen otras dos: (2) los *purum runa*, presos, son conducidos maniatados a la corte del Inca y (3) los *purum runa* «domesticados» sostienen la sombrilla del Inca o de la Coya. La escena del barbecho ocuparía la posición (4) en la secuencia. El quero siguiente combina (2) y (3):

Fig. 25 – Los *purum runa* sometidos por los incas

38 A la izquierda volvemos a encontrar al Inca subido sobre una torre, que indica, a modo de marcador geográfico y temporal, que la escena transcurre en Cuzco al finalizar el

purum pacha. A la derecha de ese ícono, un *purum runa* sostiene la sombrilla del Inca tal vez sentado en su *tiyana*. El salvaje cumple un papel atribuido en otras escenas al jorobado, es decir, a una persona que, debido a su incapacidad para el trabajo, no alcanzó la plena condición de «gente» (cf. cap. 13, RUNA, en este volumen). En lo cultural e intelectual, los *purum runa* equivalen a lo que son, en lo físico, los enanos corcovados: su incorporación a la sociedad solo es posible mediante el servicio doméstico. Simétricamente, al otro lado del Inca, un jaguar (la figura 8 muestra sus manchas) sostiene lo que Liebscher identificó con razón como el sunturpaucar, insignia real del Inca (Liebscher, 1986: 62-63). Más a la derecha, en un segundo plano, dos *purum runa* tensan sus arcos, mientras que un guerrero inca conduce a otros dos de ellos maniatados. El famoso drama neoclásico *Ollantay*, escrito por Antonio Valdés en 1782 (Itier, 2006) y que narra la rebelión del general *anti* Ollantay contra el Inca Pachacuti, constituye una adaptación literaria del tema histórico- mítico del ataque del Cuzco por los *purum runa* y de la subsiguiente derrota de estos. Todo sugiere que dicho tema fue el más fundamental e ideológicamente relevante del repertorio narrativo inca de la segunda parte de la época colonial.

39 Su existencia, sin embargo, se remonta sin duda a la época prehispánica, cuando las victorias del Inca ya se condensaban ritualmente en la imagen del *ch'unchu* (calificación genérica y despectiva de la población amazónica) sometido. Huaman Poma evoca en efecto «como sale el ynga a pasear con sus lacayos y morriones y estandartes trompetas y flautas y dansas y taquies y lleua yn(di)os chunchos desnudos por gala y señorear y sale en sus andas quispiranpa con su coya s(eño)ra» (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 334). Como un eco a la secuencia iconográfica de los *purum runa*, el tema de los desfiles de chunchos se repite a menudo en los queros (Liebscher, 1986: 53-57; Cummins, 2004: 599-601). Es la memoria ceremonial de la victoria inaugural de los incas (Martin, 2014: 11-14).

40 Otro tema perteneciente a la secuencia del triunfo sobre el *purum pacha* es el del Inca y/o de la Coya bajo un arco iris que sale de la boca de dos felinos. Esta imagen se asocia a veces con una escena agrícola, como en este ejemplo:

Fig. 26 – El Inca y la Coya con escena de producción

41 La escena presidida por la pareja imperial en la figura 26 es de siembra: un hombre abre el suelo con su *chakitaklla* ('arado de pie') mientras una mujer echa las semillas en la tierra. A su lado, otro hombre, el arado en la mano, toca un pututo convocando sin duda a los trabajadores. Más a la derecha, otro hombre trae una posible rama de cantutas (debo esta observación a Pablo Landeo Muñoz). Una gran flor de *ñupch'u* aparece entre los labradores y el hombre con pututo. Detrás de la Coya, una mujer lleva en la mano la

rama de probables cantutas, ya sin sus flores que han sido separadas tal vez para una ofrenda al agua (Pablo Landeo, com. pers.). La Coya también sostiene una flor, que no hemos podido identificar. Otra mujer está hilando detrás del Inca.

42 Martin (2014: 10) propuso que la pareja representada bajo el arco iris es la de Manco Cápac y Mama Ocllo. Creemos que esta hipótesis es acertada y encontramos en un sermón del cuzqueño Francisco de Ávila una breve versión del mito del *purum pacha*, que parece confirmarla, pues señala a Manco Cápac y Mama Ocllo como la primera pareja de gobernantes después del fin del *purum pacha*:

Ñach yachankichik imanam ancha	Yá sabeis como antiguamente no auia
ñawpa kay llaqtakunapi mana inkakuna	Ingas en esta tierra, i a aquel tiempo
karqanku: chay pachaktam <Indio>kuna	llamais vosotros purun pacha, tiempo
purun pacha ñin: llapanmi qana ayllu-	de Behetrias; porque entonces cada
ayllunpi kallpankama kawsarqanku.	aillo por sus parcialidades viuia como
Chaymantaraqmi inkakuna qallarirqan:	podia. Despues empeçaron los Ingas, i
ñawpaq inkap ŝutinmi Manqu Qhapaq	el primero se llamó Mancco ccapacc i su
karqan, warminpari Mama Uqllu; kay	muger Mama Occllo; i de aqui fueron
iŝkayñinmantam inkakuna qatinakurqan.	prosiguie(n)do

(Ávila, 1646-1648, t. II: 96)

43 Ya vimos que Avendaño daba la misma versión histórica. Por consiguiente, es muy probable que el Inca sentado de la figura 26 sea también el mismo Manco Cápac, al igual que el rey parado sobre la torre del Cuzco. Liebscher (1986: 68) observó que el arco iris alude a un fenómeno que, según el cronista Pachacuti Yamqui, se produjo cuando Manco Cápac y los suyos llegaron a la cima del cerro Huanacauri, que domina el alto valle de Cuzco: «junto del dicho Apo Manco Capac se lebantó un arco del çielo muy ermoso de todos colores, y sobre el arco pareçió otro arco, de modo quel dicho Apo Manco Capac se

bido en medio del arco y lo avía dicho: 'buena señal, buena señal tenemos'» (Pachacuti Yamqui Salcamaygua, 1993: 194 [6v]; cf. también Sarmiento de Gamboa, 1942 [1572]: 54, cap. 12). Los jaguares de los que sale el arco iris deben verse sin duda como un símbolo del *purum pacha* vencido por el Inca. De hecho, en la iconografía de los queros, la cabeza de dicho animal figura muy a menudo bajo el escudo de los guerreros incas o debajo de un inca o una coya, como pisados por ellos, o bajo flores típicas de las quebradas aledañas al Cuzco, como si las fieras tropicales hubieran sido pisadas por estos símbolos, personajes o flores de clima templado (Liebscher, 1986: 69-70):

Fig. 27 – El jaguar pisado por el Inca

44 Tal vez tengamos aquí un símbolo de la fructífera actividad del sol recién aparecido (evocado por el tocado del Inca) sobre una humedad hasta entonces excesiva e improductiva.

45 Un quero yuxtapone una escena de degollación de vaca y una escena de batalla: en la primera, un grupo de campesinos arrea sus animales y degüella una vaca, preparando un probable banquete que estará acompañado de chicha (al parecer, en ocasión de la marca del ganado); la otra es una variante de la etapa (1) de la secuencia mítica. En esta última escena el sol domina el espacio ocupado por los incas, mientras que la luna hace lo propio sobre sus contrincantes. Estamos ante una clara alusión a la derrota del «tiempo de la luna» por el «tiempo del sol», que volvemos a encontrar en el mito cuzqueño moderno. La escena ganadera muestra otra de las actividades posibilitadas por la acción de los incas. Adviértase que tanto las escenas agrícolas como ganaderas muestran el consumo de chicha en queros. Son las circunstancias en las que estas imágenes eran vistas por los productores.

Fig. 28 – Degollación de una vaca y combate de los *purum runa* (iluminados por la luna) con los incas (iluminados por el sol)

46 Las escenas de producción deben verse, por consiguiente, como parte de un programa iconográfico que abarca gran parte de las representaciones figurativas de los queros y

cuyo tema fundamental es el triunfo de los incas sobre el *purum pacha*.

47 En el siglo XVIII, la élite inca retenía todavía los cacicazgos de los valles aledaños al Cuzco, desde Huarocondo hasta Quiquijana y desde Paruro hasta Yucay (Garrett, 2005: 87). El mito del *purum pacha* era sin duda muy conocido en esa área, como lo es hoy el de los gentiles (la comunidad de Usi, cuya versión mencionamos anteriormente, pertenecía al curacazgo de Quiquijana). Los queros se utilizaban, entre otras ocasiones, durante los festejos que acompañaban los trabajos colectivos. En su decoración, la élite inca se mostraba como la instauradora de un orden pacífico y fecundo, legitimando su rol político ante la población indígena. Esta debió ser la principal función ideológica del mito prehispánico y colonial del *purum pacha*.

Le texte seul est utilisable sous licence Licence OpenEdition Books. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

11

QHAPAQ

Riqueza y poder en los Andes antiguos

p. 207-224

TEXTE INTÉGRAL

1 Si bien el aillu era una familia extensa, cuyos miembros podían reivindicar, todos, una porción de la herencia del ancestro común (cf. cap. 3, AYLLU, en este volumen), las sociedades rurales andinas de los últimos siglos prehispánicos no eran igualitarias, pues las fuentes históricas y la arqueología manifiestan con claridad la existencia de diferencias económicas, incluso y en particular durante el período Intermedio Tardío (1000- 1400 d. C.). En el quechua cuzqueño del siglo XVI, esta diferenciación se expresaba mediante la oposición entre *wakcha* y *qhapaq*, que hoy se suelen traducir por «pobre» y «rico», respectivamente. En este mismo volumen mostramos que, antes de la colonización española, la noción de *wakcha* era social más que económica y que significaba 'allegado, socio' (cf. cap. 16, WAKCHA, en este volumen). Trataremos de sacar a luz aquí el significado primigenio de su antónimo, *qhapaq*, antes de que experimentara, él también, un traslado al registro económico.

Usos actuales

2 *Qhapaq* es un adjetivo que, al igual que otros en quechua, puede utilizarse como sustantivo con el significado de 'el que es *qhapaq*'. Su uso es común en las variedades de Cuzco, el Collao y Bolivia. Bajo la forma *qapaq*, los hablantes del quechua ayacuchano lo conocen como un epíteto ritual, como en este canto de la fiesta del agua en Vilcashuamán:

> *Qapaq pukyumantam yakulla lluqsimun,* — El agua brota desde la gran fuente,
>
> *itanay tumbischáy,* — mi ortiga, mi tumbito,
>
> *«Bilkaswaman kumunirulla upyaykunqa»* — diciendo «beberán los comuneros
>
> *nispan,* — de Vilcashuamán»,
>
> *itanay tumbischáy.* — mi ortiga, mi tumbito[1]

3 En la misma región, se le conoce como epíteto, a la vez, de Jesucristo y de Dios (*qapaq apunchik* 'nuestro señor'). Se le encuentra también en expresiones neológicas como *qapaq kamachikuq* ('autoridades superiores'), que escuchamos en boca del famoso locutor radial huancavelicano Sapallan Urpi para referirse a los miembros del Congreso

peruano. En estos casos, *qapaq* parece tener un significado no muy preciso, pero próximo a 'grande, mayor, supremo' o 'poderoso'.

4 Los diccionarios modernos del quechua cuzqueño-boliviano tratan *qhapaq* como una noción económica, traduciéndolo por «rico» o «acaudalado», aunque algunos de ellos mencionan «poderoso» entre sus equivalentes de traducción. Lo mismo sucede en aimara con su *cognado *qhapaqa*, a todas luces un préstamo del quechua. En la región de Cuzco, uno de los referentes del término son los hacendados, por lo que se tiñe en este caso de un matiz despectivo, como en estas palabras pronunciadas en la época de la reforma agraria por el dirigente campesino Saturnino Huillca: *mana rimaytapis yacharqanichu kay enemigunchiskuna gamonalkuna kawsanpi, kay qhapaqkuna kawsanpi, kay asindadukuna kawsanpi, kay kallpanchis suwaqkuna kawsanpi* 'no aprendí a expresarme [en castellano] a causa de nuestros enemigos los gamonales, a causa de los ricos (*qhapaq*), a causa de los hacendados, a causa de los que robaban nuestra fuerza' (documental *Runan Caycu*, de Nora Izcue (1973); nuestra transcripción y traducción).

5 En el sentido de 'rico', *qhapaq* presenta un matiz con respecto a otras expresiones susceptibles de tener la misma traducción en castellano. En las diferentes variedades de la lengua, incluidas las que conocen el término *qhapaq*, la noción de 'acaudalado' se suele expresar mediante derivados de la raíz verbal *ka-* 'ser' o 'haber' *nominalizada, según los casos, por el *agentivo *-q* o el infinitivo *-y*, y derivada por el posesivo *-yuq*, formando un nuevo sustantivo que significa literalmente 'que tiene pertenencias' o 'dueño de haberes': *kapuqyuq* (en huayla y en yaru), *kaqniyuq* (desde el valle del Mantaro hasta el norte del depto. de La Paz), *kayniyuq* o *kapuyniyuq* (en Cochabamba). El quichua ecuatoriano presenta para el mismo significado formas distintas, aunque de idéntico significado: *charik* en Imbabura (derivado de *chari-* 'tener') y *chayuk* en Cañar (de formación oscura para nosotros). Con respecto a estos términos, *qhapaq* tiene un significado superlativo, por lo que algunos diccionarios lo traducen por «millonario» (Cusihuamán, 1976a: 123) o «cogotudo» y «platudo» (Herrero & Sánchez de Lozada, 1983: 337). El matiz de presunción, particularmente claro en el quechua cochabambino, se manifiesta también en el quechua de Coracora —una subvariedad del ayacuchano próxima al cuzqueño—, como se observa en esta frase referida a los alcaldes repartidores del agua de riego: *takistinmi chayamun huk raku tanwawan tanwakustin, qari-qarillaña, takistin tusustin, chay bumbuwan chay kahawan chay lawtawan parlata tinkuchistin, qapaqllaña musuq pachanwan churaykukuspan* 'llegan cantando, apoyándose en un grueso bastón, como hombres superiores, cantando, bailando y haciendo conversar el bombo, la caja y la quena, con altivez (*qapaqllaña* 'muy *qapaq*'), con su ropa nueva' (Lauriault, 1957: 110, fojas 39-40; la traducción es nuestra). Como se verá más adelante, este matiz de altivez y ostentación se explica por el significado que el término tenía antiguamente.

6 Es posible que el uso de *qhapaq* como calificativo despectivo de los hacendados, en la región de Cuzco, sea reciente y que resulte de las luchas agrarias del siglo XX. En quechua cuzqueño, en efecto, *qhapaq* se aplica también, y desde una época sin duda más antigua, a quienes dentro de las comunidades tienen mucho ganado. Esta riqueza los ubica en el centro de la red social, pues los comuneros que carecen de animales, o

tienen pocos, se ven obligados a ayudar a los *qhapaq* en las tareas agrícolas y textiles, así como en la preparación de chicha, a cambio de carne, lana y, sobre todo, del estiércol necesario para abonar sus chacras (Valderrama Fernández & Escalante Gutiérrez, 1992b: 156). Cuando un *qhapaq* ofrece una buena alimentación a sus trabajadores, estos «se le quedan prendidos» (*ratayakapunku*; Valderrama Fernández & Escalante Gutiérrez, 1992b: 156), de modo que esta relación clientelista tiende a cierta estabilidad. Mientras una persona elija permanecer al servicio de un *qhapaq*, este deberá seguir dándole trabajo y retribuyéndola. Si en cambio el «rico» despide a sus ayudantes, se expone a la crítica de los demás miembros de la comunidad, quienes consideran que no ha cumplido con sus obligaciones sociales (Valderrama Fernández & Escalante Gutiérrez, 1992b: 156). En una economía en la cual ofrecer carne y estiércol es el único modo de conseguir mano de obra para producir más, la ganadería constituye la verdadera fuente de riqueza. Por eso, como lo advirtió Billie Jean Isbell (2005: 237), en los Andes «la riqueza de una familia depende del tamaño de los rebaños antes que del número y las dimensiones de los campos agrícolas» . Aplíquese al hacendado o al campesino dueño de mucho ganado, el calificativo de *qhapaq* no remite a una riqueza pecuniaria (para ello se utiliza el adjetivo *qullqisapa* 'adinerado', con sus variantes dialectales) ni a la simple posesión de bienes (un estado expresado por *kaqniyuq* y sus equivalentes), sino al poder que se deriva del dominio ejercido sobre un conjunto de dependientes, los «clientes» del hacendado o del campesino dueño de ganado. De ahí la glosa «poderoso» que algunos diccionarios modernos dan a *qhapaq*, junto con la de «acaudalado».

Referentes antiguos

7 Si bien las obras de catequesis y el teatro quechua de los siglos XVII y XVIII suelen utilizar *qhapaq* como un concepto económico, es decir, en el sentido de 'rico', otras fuentes sitúan este término en el registro político, traduciéndolo a menudo por «rey» o «señor». El primer lexicógrafo del quechua, Domingo de Santo Tomás, que recogió su información en la década de 1540, lo entendió como tal: «Capac, o capac çapa - rey, o emperador» , «Capac guacin - palacio, o casa real» , «Capacñan - camino real» , «Capac ayllo - linaje real, o de reyes» (Santo Tomás, 1560: 115v). Juan de Betanzos estableció la misma equivalencia entre *qhapaq* y «rey» al referirse a los «señores orejones Yngas Capac Cuna, que ellos dizen reyes» , a «Ayarmango, a quien después llamaron Mango Capac, que quiere dezir el rey Mango» y a Huayna Cápac cuyo nombre habría significado «mancebo rey» (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón-Palomino, eds., 2015: 129, para los dos primeros; 190, para el último). Pedro Pizarro también observó que «los naturales [...] llamauan Capac» a «los rreyes que çuçedían en este rreyno» (Pizarro, 1986 [1571]: 241) y Huaman Poma explica que «capac quiere dezir rrey» (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 259). En el proceso que se siguió contra los incas del Cuzco por haber participado en el complot mestizo de 1567 contra el régimen español, se acusó a los reos de haber «jurado por capac que quiere decir rey» a don Carlos Inquill Tupa, hijo mayor de Paullu Inga (Amado Gonzales, 2017: 99). Los diccionarios del Anónimo de 1586 y de Diego González Holguín (1608) también ofrecen «rey» como una de las traducciones de *qhapaq*, y este término es usado en ese mismo sentido por los autores del *Tercero Cathecismo* (Tercer Concilio de Lima, 1985 [1584-1585]: 379, 385, 396). A fines del siglo XVII todavía,

Esteban Sancho de Melgar observó en Cuzco que «[e]l Indio a los nobles descendientes de reyes llama, ccapacc ayllu runa» (Sancho de Melgar, 1714-1718: 00186), es decir, *qhapaq ayllu runa* 'gente de linaje real'.

8 El calificativo de *qhapaq* no se aplicó solamente al soberano del Tahuantinsuyo. La memoria histórica cuzqueña caracterizaba la época preimperial como la del gobierno de múltiples *qhapaq*. Betanzos explica que «[e]n el tiempo deste Viracocha Ynga avía más de doçientos señores *caçiques* de pueblos y provinçias, çinquenta y sesenta lugares en la redondez desta çiudad del Cuzco, los quales se yntitulaban y nombravan en sus tierras y pueblos Capac Ynga, que quiere dezir señores e reyes, y lo mismo hazía este Viracocha Ynga» (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón-Palomino, eds., 2015: 135). Los personajes de Manco Cápac, primer jefe inca; de Tócay Cápac, señor de los ayarmacas; y de Pinau Cápac, caudillo de Muyna, figuran entre los principales ejemplos de estos potentados locales. El mismo término designaba también a los señores de entidades políticas más distantes. En un documento de 1569 producido por los incas del Cuzco, el título de «capac» se aplica a los señores del actual Ecuador antes del dominio inca: «luego [Topa Inga Yupangui] conquisto la prouinçia de los cañares y quito prendiendo a piçar capac y a cañar capac y a chica capac y otros rreyes que tenían» (Rowe, 2003: 102). Sarmiento menciona también a estos «reyes» bajo los mismos nombres (Sarmiento de Gamboa, 1942 [1572]: 119, cap. 44). Damián de la Bandera se refería al «señor del valle de Truxillo, que se llamaba Chimo Capac, que señoreó lo más de los Ingas [sic por yungas, es decir costeños]» y a «otro señor que hubo en los Chocorbos, que se llamaba Asto Capac, que señoreó mucha tierra» (De la Bandera, 1966 [1557]: 200). Otro *qhapaq* de particular relevancia en la tradición histórica cuzqueña es el de los collas. Sarmiento de Gamboa relata que en el Collao anterior al Tahuantinsuyo «había un cinche llamado Chuchi Cápac o Colla Cápac, que todo es uno. Este Chuchi Cápac cresció tanto en autoridad y riquezas con aquellas naciones del Colla-suyu, que le respetaban todos los Collas, por lo cual se hacía llamar Inga Cápac» (Sarmiento de Gamboa, 1942 [1572]: 103, cap. 37). Agrega que «[t]enía Chuchi Cápac opresas y subjetas más de ciento y sesenta leguas de norte sur, porque era cinche, o, como él se nombraba, Cápac, o Colla Cápac, desde veinte leguas del Cuzco hasta los Chichas y todos los términos de Arequipa y la costa de la mar hacia Atacama y las montañas sobre los Mojos» (Sarmiento de Gamboa, 1942 [1572]: 105, cap. 37). Chuchi Cápac parece ser un personaje cuasi mítico, tal vez identificable con el cerro hoy llamado Chichi Cápac que domina la zona de Macusani, entrando al altiplano desde la región de Cuzco (de hecho, se cuenta que los cerros fueron seres humanos en tiempos antiguos).

9 El prototipo literario de los *qhapaq* anteriores al Tahuantinsuyo es Tamtañamca, en el *Manuscrito de Huarochirí*. Dicho personaje pertenece al *purum pacha* ('época de las tierras baldías'), cuando aún no existían curacas y gobernaban los «ricos» y los *sinchi*, es decir, los guerreros valientes (cf. caps. 10 y 14, PURUM PACHA y SINCHI, en este volumen). Cuenta el autor anónimo: *chay pachaŝ huk runa Tamtañamca ŝutiyuq ancha qapaq hatun apu karqan* «había entonces un hombre llamado Tamtañamca, un muy poderoso [*ancha qapaq*] y gran señor» (Taylor, 1999a: 42-43, cap. 5). Tamtañamca era dueño de extraordinarios rebaños: *llamanpaŝ qillu llama puka <azul> llama ima-hayka rikchaqkama*

llamayuqŝi karqan , «poseía llamas amarillas, rojas y azules, es decir, de todas las variedades imaginables» (Taylor, 1999a: 42-43, cap. 5). La obra nos lo muestra como un *big man* o «gran hombre» que atrae hacia sí a una clientela de necesitados: *chayŝi kay runakta chika alli kawsaŝqanta rikuŝpaŝ tukuy hinantin llaqtakunamanta hamuŝpa yupaycharqan mancharqan*, 'al ver que ese hombre era tan próspero, acudían desde todos los pueblos y lo honraban y respetaban' (Taylor, 1999a: 42-43, cap. 5; la traducción es nuestra).

10 Todo indica que existe una continuidad histórica en la aplicación del calificativo de *qhapaq* a estos personajes del discurso inca sobre el pasado preimperial y a los dueños de abundante ganado en las comunidades actuales de la región de Cuzco. La ganadería privada ya existía en el imperio inca y antes de él, y era la principal fuente de riqueza en las tierras altas andinas, como lo señala Bartolomé de Las Casas: «de ganados había muchas personas riquísimas, que ni los ganaderos de Soria ni aun los Padres antiguos parece haber tenido tan grandes ayuntamientos y hatos de ovejas [= llamas], ni en tantas partes como aquéllos tenían» (Las Casas, 1892 [ca. 1561]: 49). Varios historiadores modernos (p. ej., Cook & Parma Cook, 2011: 167) han observado la existencia, en el siglo XVI, de familias de pastores muy ricas, algunas de ellas de exclusiva dedicación a esa actividad. Los intercambios caravaneros a larga distancia eran, sin duda, uno de los fundamentos de su opulencia.

11 Aunque carecemos de datos precisos al respecto, parece muy probable que el poderío de Asto Cápac, Tocay Cápac y Pinau Cápac estaba basado en la ganadería y que ellos fueron en sus respectivos espacios lo que Tamtañamca representó en Huarochirí. De ser así, habrá que reconocer que los «señorcillos» de esa época, como los llamaba Betanzos, no eran autoridades institucionalizadas, sino empresarios privados dotados de vastas clientelas que les daban apoyo en la producción y la guerra. Por nuestra parte, no hallamos indicios históricos de que las élites del período Intermedio Tardío hayan sido «de asignación comunitaria» , como lo supone Terence D'Altroy (2015: 462) siguiendo una tradición nunca demostrada y, sin embargo, ampliamente aceptada (cf. cap. 5, KURAQA, en este volumen).

12 La arqueología corrobora la existencia de este tipo de élites en los pueblos de la sierra durante el período mencionado. En Ricrán, en la provincia de Jauja, se ha observado que algunas familias controlaban grandes rebaños de camélidos, mientras que muchas otras poseían solo pocos animales. Estas diferencias socioeconómicas se acentuaron durante la segunda fase de dicha época, es decir, durante el siglo XIV, para reducirse con el advenimiento del Tahuantinsuyo (Perales Munguía, 2016: 171), por razones que veremos líneas más adelante. Es muy probable que la ganadería fue también la principal fuente de riqueza en las alturas del valle del Mantaro, durante el mismo período. Allí, en el pueblo de Tunanmarca, se distinguen casas de estatus señorial y otras, de rango plebeyo (D'Altroy, 2015: 147-148). En el Collao, otra región ganadera, las familias de mayor nivel se distinguían del común por tener casas más grandes dentro de pueblos ubicados en posiciones defensivas (Arkush, 2011: 103, 137). Estas casas eran tal vez el referente de la expresión *qhapaq wasi* «casa gra(n)de» registrada por Diego González Holguín (1975

[1607]: 15r). El *Manuscrito de Huarochirí* nos permite entender cómo se edificaban estas «casas grandes» cuando nos muestra al yerno de Tamtañamca haciendo construir la suya en un solo día gracias a sus numerosos allegados (*achka runayuq kaŝpa*; Taylor, 1999a: 66-67). Esta imagen hiperbólica ilustra a la perfección lo que era el poder de los *qhapaq*: una capacidad de movilización clientelista.

13 Tanto en el Collao como en el Alto Mantaro, y sin duda en otros muchos lugares, las casas de élite —las probables *qhapaq wasi*— estaban situadas en la cumbre de cada pueblo, defendidas por un cerco de casas de menor estatus (Arkush, 2011; DeMarrais, 2001: 129; Earle, 1997: 61; Housse, 2021: 392). Desde un inicio, el proyecto de construir sitios defensivos implicó, por lo tanto, tomar decisiones en cuanto a quién ocuparía las zonas mejor protegidas y a quién estaría más expuesto en las franjas externas de cada pueblo (Arkush, 2011). Ahora bien, sabemos que en muchos casos existía una correspondencia total entre pueblo elevado y aillu (cf. caps. 8 y 3, MARKA y AYLLU, en este volumen), lo que permite formular la hipótesis según la cual la institución misma del aillu resultó de la coalescencia social, durante el período Intermedio Tardío, de los grandes ganaderos y de sus clientes en un contexto defensivo. De ser así, la riqueza pecuaria habría sido la fuerza estructurante de las sociedades serranas de dicha época.

14 El vocabulario surgido de esta experiencia política local sería reutilizado por los incas para caracterizar también como *qhapaq* a los líderes de sociedades más distantes, cuyo poder tal vez tenía otras bases económicas, como el Cañar Cápac o el Chimo Cápac ya mencionados.

15 Esto es lo que se puede reconstruir en cuanto a los referentes antiguos del término *qhapaq*. Trataremos ahora de definirlo como adjetivo, es decir, de identificar la cualidad precisa a la que se refería.

Significado original

16 Hemos visto que, pese a las afirmaciones de muchos cronistas, *qhapaq* no significaba 'rey', es decir, no era un sustantivo que designara al representante de una institución política, sino un adjetivo que evocaba una cualidad propia de los ricos hombres del período Intermedio Tardío, que el Inca reivindicó después para sí mismo. Prueba de que el concepto de 'rey' no existía en quechua antes de la colonización, es que dicha lengua asimiló el término español para referirse tanto al rey de España como a cualquier otro soberano del mundo pasado y presente. «Rey» aparece numerosas veces en los sermonarios de los siglos XVI y XVII, como los del Tercer Concilio, de Francisco de Ávila o de Fernando de Avendaño, a veces aplicado, incluso, a los antiguos soberanos del Tahuantinsuyo. Con cierta frecuencia, «rey» es precedido por el adjetivo *qhapaq*, que evoca, para un andino, la cualidad definitoria del poder. Ejemplos de esta asociación léxica se hallan en los sermones del Tercer Concilio (1985 [1584-1585]: 43r, 43v, 87r, 133v, 174v, 175r) y de Fernando de Avendaño (1649: f. 13), en la «Plática que se ha de hacer a los indios en la predicación de la Bulla de la santa Cruzada» (Itier, 1992a: 140, 144) y en el *Directorio espiritual* de Pablo de Prado (1650 [1641]: 55r, 119r, 120r, 125v, 193v), entre otras fuentes.

17 De modo general, en los textos quechuas que se conocen, la cualidad de *qhapaq* se asocia casi siempre al ejercicio del poder. Dada la naturaleza de las fuentes, los ejemplos son particularmente abundantes en el registro pastoral: el trono de Jesucristo es su *qhapaq tiyana* 'asiento *qhapaq*' (Tercer Concilio de Lima, 1985 [1584-1585]: 695, f. 174r), el poder que Dios tiene de resucitar a los muertos es una *qhapaq kallpa* 'fuerza *qhapaq*' (Tercer Concilio de Lima, 1985 [1584-1585]: 769, f. 211r), el sacramento de la eucaristía, que para los cristianos tiene el poder de infundir la gracia divina en el alma del creyente, es calificado de *hatun qhapaq <sacramento>* en ***El robo de Proserpina*** (Espinosa Medrano, 2010: 142-143, v. 1490).

18 Juan de Betanzos parece haber sido consciente de que, en rigor, *qhapaq* no significaba 'rey', sino que era un adjetivo que expresaba una posición superior en la jerarquía sociopolítica: «los Yngas que los yndios llamaron Capac Cuna, que a su entender quiere dezir que mayor no le ay ni puede aver» (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón-Palomino, eds., 2015: 120). Sarmiento de Gamboa coincide con él cuando indica que *qhapaq* significa «sumo» , además de «monarca rico» (Sarmiento de Gamboa, 1942 [1572]: 61, cap. 14). El lexicógrafo anónimo de 1586 tradujo «alteza» y «Estado alto» —conceptos fundamentales del pensamiento social hispano— por *qhapaq kay* ('ser *qhapaq*') (Anónimo, 1586, 1ª parte: 37). *Qhapaq* era, en efecto, el calificativo por excelencia de las personas de mayor jerarquía. En el auto sacramental *El hijo pródigo*, de Juan de Espinosa Medrano, el personaje de Cristiano le da a su padre Khuyaq Yaya ('padre bondadoso'), es decir, Dios, el epíteto de *qhapaq awki*, que podemos traducir por 'gran señor'. No se aplicaba solo a varones. González Holguín (1608, lib. I: 128) registra la expresión *qhapaq quya* que explica como «Reyna y sus hijas» . En *El hijo pródigo*, Aycha, la Carne, dice de sí misma: *ñuqaqa hatun qhapaq quyam, / munay, maskay, Aycham kani* 'soy una señora poderosa [*qhapaq*] y grande, / adorada y buscada, soy la Carne' (nuestra edición y traducción en preparación). Algunos ilustres dignatarios incas llevaron este título en su nombre, entre ellos Cápac Yupangui, hermano de Pachacuti (Sarmiento de Gamboa, 1942 [1572]: 127, cap. 47), o Topa Cápac, hermano de Topa Inga, «hombre principal y a quien Topa Inga había dado muchos criados para le hacer sus chácaras y servirle en sus heredades» (Sarmiento de Gamboa, 1942 [1572]: 133, cap. 51). Obsérvese aquí que la cualidad de *qhapaq* se asocia con la posesión de numerosos dependientes, como en los contextos modernos ya descritos. El calificativo de *qhapaq*, que la Carne se da a sí misma en el citado auto sacramental de Espinosa Medrano, se asocia con los de *munay* 'deseable' y *maskay* 'buscada', que expresan la atractividad inherente a la noción de *qhapaq*, como ya lo observamos en el caso de Tamtañamca.

19 La asunción de Betanzos y de Sarmiento, según la cual *qhapaq* expresaba superioridad, es demasiado aproximativa. Garcilaso es quien ofreció la explicación más precisa del significado de dicho adjetivo, destacando su dimensión moral. Refiriéndose a los «nombres y renombres» que fueron dados al primer Inca, Manco Cápac, explica que «Cápac [...] quiere decir rico, no de hacienda, que, como los indios dicen, no trajo este Príncipe bienes de fortuna, sino riqueza de ánimo, de mansedumbre, piedad, clemencia, liberalidad, justicia y magnanimidad y deseo y obras para hacer bien a los pobres» , agregando que «también quiere decir *rico y poderoso en armas*» (Garcilaso de la Vega,

1976 [1609], t. I: 53, lib. I, cap. XXIV). Reitera esta interpretación a propósito del Inca Huaina Cápac: «Cápac [...] quiere decir rico, no de bienes de fortuna, sino de excelencia y grandezas de animo; y de alli quedó aplicarse este nombre solamente a las casas reales, que dizen Cápac Aillu, que es la generacion y parentela Real» (Garcilaso de la Vega, 1976 [1609], t. II: 166, lib. VIII, cap. VII). Garcilaso entiende *qhapaq*, por lo tanto, como 'grande de ánimo' en la relación que una persona pudiente tiene con los «pobres». El ser *qhapaq* no denotaría un estatus social, sino una cualidad personal.

20 Lo corroboran varios empleos del término, que figuran en la literatura pastoral del siglo XVII y en los cuales esa grandeza no aparece como algo interior, sino como una cualidad manifiesta e impactante, que produce un efecto de atracción. Quien ofreció los mejores ejemplos de ello fue el cuzqueño Bartolomé Jurado Palomino, por ejemplo, al traducir «una muger de gran magestad, y hermosura» por *huk qhapaq, ancha sumaq warmi* , donde *qhapaq* corresponde a «de gran majestad» (Bellarmino, 1649: 62r-62v). Esta asociación entre *qhapaq* y la noción de esplendor, es decir, una cualidad casi subyugante, reaparece en relación con Dios «que es magestad infinita» , que Jurado Palomino tradujo por *qhapaq apu, tupunnaq kaptin* , es decir, 'porque es un señor *qhapaq* y sin medida' (Bellarmino, 1649: 21r). El impacto síquico causado por la persona o entidad *qhapaq* se observa asimismo en esta frase del mismo autor: refiriéndose a la metamorfosis milagrosa de tres gotas caídas de lo alto de un templo, traduce «se hizo una piedra hermosissima» por *huk hatun qhapaq chhika sumaq rumillaña tukurqan* (Bellarmino, 1649: 14v). En este último ejemplo, *qhapaq* aparece modificado por *hatun* 'grande', lo que muestra que dicha cualidad impactante es modulable, es decir, que algunos pueden ser más *qhapaq* que otros. Por eso Tamtañamca fue reconocido como *ancha qapaq* ('muy *qapaq*'), probablemente en relación con otros personajes pudientes de la zona que lo eran menos.

21 La cualidad de *qhapaq* debe entenderse dentro del contexto de la economía de prestigio que caracterizaba los Andes tanto en la época inca como en la época inmediatamente anterior. La riqueza, en efecto, no podía invertirse directamente en medios de producción, ya que no se podía comprar o adquirir tierras ni esclavos. A los pudientes no les quedaba más que adoptar una ética de generosidad ostentatoria, que se manifestaba en fiestas, banquetes, caridad e incluso construcciones monumentales. Para mantener su estatus, el *big man* tenía que redistribuir constantemente sus bienes a sus allegados, lo que limitaba su posibilidad de acumular riquezas de modo duradero, irreversible y transmisible. Entendemos mejor la ya citada aserción de Garcilaso según la cual *qhapaq* significaba también «rico y poderoso en armas» : el *qhapaq* era capaz de movilizar gente tanto para la producción como para el combate, porque demostraba «liberalidad, justicia y magnanimidad y deseo y obras para hacer bien a los pobres» , es decir, a los campesinos del común que buscaban su protección. El *qhapaq* debía impresionar y seducir por su munificencia, con el fin de convertir en fuerza humana su capital económico, básicamente pecuario. El poder de atracción que tenían los antiguos *qhapaq* se observa bien en el personaje de Tamtañamca. Su prosperidad suscita una especie de espanto admirativo, como si capturara de modo «mágico» la voluntad de los necesitados, logrando que estos lo respetaran y temieran (*mancharqan*; Taylor, 1999a: 42-43). Él

mismo fingía tener poderes sobrenaturales: *chayŝi payri ancha yaĉaq tukuŝpa piŝi yaĉaŝqanwan ancha achka runakunakta llullaŝpa kawsarqan* «y él, fingiendo ser un gran sabio, no obstante, sus conocimientos limitados, vivía engañando a muchísima gente» (Taylor, 1999a: 44-45). Es la visión a la vez proincaica y cristiana que el autor del *Manuscrito* tiene de los *qapaq* anteriores al Tahuantinsuyo.

22 Nos parece que el adjetivo más próximo a *qhapaq* en castellano es «magnífico»: la persona magnífica impresiona por el esplendor y suntuosidad con que se trata a sí misma y trata a los demás, ganándose las voluntades de todos. Esto explica el matiz de presunción y arrogancia social que, como hemos visto, se asocia hoy a *qhapaq* en contextos en que ya no opera positivamente la relación protector/allegados.

23 Un fragmento de *Usca Paucar*, comedia del siglo XVIII, ofrece un contexto muy ilustrativo del uso de la palabra. En él, el demonio se presenta ante el protagonista como un hombre muy rico, llamado Yunka Nina ('Fuego de la Selva'), que le propone ser su protector (subrayamos los empleos de *qhapaq* y su traducción):

Yunka	*Yanaykunata qhawariy,*	Mira a mis criados:
	ima wayna, ima qhapaq,	son jóvenes y hermosos,
	p'achakuna sapankapaq	cada uno tiene ropa
	qurimanta. Qullqitari	de oro. La plata
	llipipas huchatahinam	en ese valle los rodea
	chay yunkapiqa rikunku;	a todos como lodo;
	chaypim quri qullqi unku,	ahí las túnicas son de oro y plata
	yaqullari k'uychi umiña.	y los mantos de pedrería multicolor.
	Ima ñukñutam rurunku	Todos los árboles producen
	hinantin mallkikunapas;	dulces frutos;
	kantaqmi chaypi sarapas	tampoco falta el maíz

	aqhapim tukuy tukunku.	que en chicha todo se consume.
	Manam, Pawqar, chayllapichu	Mi liberalidad, Paucar,
	qhapaq makiyqa rikhurin;	no se agota ahí,
	hinantinpim quri purin,	en todas partes fluye el oro,
	manam maypi mich'anichu.	en ningún sitio lo escatimo.
Uska	*Qhapaq apu, waranqatam*	Magnífico señor, mil veces
	makiykita much'aykuni;	beso tu mano;
	qullaway, khuyawaypuni,	dame algo, sé generoso conmigo;
	rikuy rantinki Pawqartam.	mira que comprarás a Paucar[2].
	Llanthuykiman rakillaway,	Acógeme a tu sombra,
	yanaykipaq riqsillaway.	tenme como criado tuyo.

(jornada segunda, nuestra edición y traducción en preparación)

24 Pero aún no hemos terminado de definir del todo el término. Sus aspectos formales nos ayudarán ahora a avanzar en esa dirección.

Formación de la palabra y precisiones semánticas

25 El adjetivo *qhapaq* presenta toda la apariencia de proceder, históricamente, de un verbo *nominalizado por el *agentivo *-q* ('que hace la acción de'), al igual que otros adjetivos quechuas como, por ejemplo, *sumaq* 'bello', que procede del verbo *suma-* 'verse hermoso', abundantemente atestiguado por las fuentes quechuas de los siglos XVI y XVII. Lo corroboraría el hecho de que, en los sermones del Tercer Concilio, *qhapaq* aparece ante un sufijo posesivo bajo la forma *qhapaqi-*, que corresponde al antiguo *alomorfismo del *agentivo (*-q* ~ *-qi-* + pos.), como en el ejemplo siguiente: *<Dios>mi qhapaqiyki, apuyki* 'tu rey y señor es Dios' (Tercer Concilio de Lima, 1985 [1584-1585]: 379). Esta hipótesis implica postular la existencia, antigua y no atestiguada, de una raíz verbal

**qhapa-*. Desde un punto de vista etimológico, no parece muy aventurado relacionar este verbo con *q'apa-* 'despedir un olor agradable', que ha dado origen al adjetivo *q'apaq* 'que huele bien' en el quechua cuzqueño y collavino. Ambos adjetivos, *qhapaq* y *q'apaq*, tienen en común de remitir a una cualidad atractiva que emana de alguien o algo.

26 En la variedad cuzqueño-boliviana del quechua, el rasgo aspirado que distingue *qhapaq* de *q'apaq* se asocia a las nociones de grandeza, expansión y dilatación (Mannheim, 1991), como en los términos siguientes: *hathun ~ athun* 'grande' (forma propia de las provincias altas del Cuzco y el Collao), *askha* 'mucho', *rakhu* 'grueso (un objeto tubular)', *phatu* 'grueso (un objeto plano)', *phanchi-* 'reventar la papa al sancocharse, abrirse un capullo o una fruta', *phuku-* 'soplar', *phuyu* 'nube', *thasnu-* 'desbordarse un líquido hirviente', etc. Una misma matriz semántica une *qhapaq* a estos términos, subrayando a la vez las ideas de emanación y de grandeza constitutivas del concepto de *qhapaq*. En la última sección de este capítulo, aportaremos un elemento adicional que nos permitirá confirmar lo que adelantaremos ahora como nuestra definición de *qhapaq*: 'que irradia grandeza y magnificencia'.

27 Juan de Betanzos trae un dato desconcertante, que no podemos dejar de mencionar y tratar: establece una diferencia entre *qhapaq*, que significaría «rey», y otro término que, según él, tiene el significado de «rico»: «[l]lamábanle al tal niño Guaina Capac que dice mancebo rey aunque los que construyen este nombre no entendiendo lo que quiere decir dicen que dice mancebo rico porque habran de saber que capa sin c postrera dice rico y Guaina dice mancebo y si dijera este nombre Capa Guaina dijera mancebo rico mas dice Guaina Capac postrera que dice mancebo rey» (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón-Palomino, eds., 2015: 78, cf. también p. 248). ¿Los significados 'rey' y 'rico' estaban realmente disociados en dos formas distintas en el quechua cuzqueño del siglo XVI? Es poco plausible, pues la forma que, según Betanzos, significaba 'rico' — presumiblemente **qhapa*— no está atestiguada por ninguna otra fuente ni se encuentra, hasta donde sabemos, en la lengua actual. Intentemos otra explicación. Obsérvese que en <Guaina Capac>, *qhapaq* se encuentra en posición de núcleo del *sintagma, es decir, con una función nominal, mientras que en <Capa Guaina> <Capa> actúa como adjetivo al interior de un grupo nominal. Betanzos observó tal vez aquí, sin entenderla, una alofonía en la realización de /q/. Contrariamente a lo que sucede en la mayoría de las variedades modernas del quechua, en el cuzqueño antiguo /q/ se habría mantenido como una consonante *oclusiva en posición final de sílaba, como sucede hoy todavía en Cajamarca, en el Callejón de Huaylas y en la zona de Antabamba, en el departamento de Apurímac (sobre esto último, cf. Carbajal Solís, 2004: 115). En algunos contextos, sin embargo, /q/ habría empezado a *fricativizarse, en particular en posición final de palabra dentro de un *sintagma determinativo, tal vez cuando el núcleo de este empezaba por vocal o semiconsonante, como sucede en *qhapaq wayna*. De ser así, mediante la grafía <capa>, Betanzos habría buscado transcribir la forma [q^hapaχ] (con *fricativa final), distinta a [q^hapaq] (con *oclusiva final). Es decir, no habría encontrado otra solución gráfica que un vacío para representar la *uvular *fricativa en posición final de palabra, pues no existía ningún sonido similar en castellano. Betanzos no fue el único: los primeros autores hispanos en captar la toponimia y antroponimia quechua lo hicieron de la misma

manera, probablemente porque fueron confrontados a pronunciaciones más innovadoras y modernas que la de los incas del Cuzco: <Lima> (por [rimaχ]), <Pachacama> (por [pat͡ʃakamaχ]), <guaynacaua> (por [wayna q^hapaχ]), etc. La hipótesis según la cual, en el quechua cuzqueño antiguo, /q/ era *oclusiva en posición final de sílaba y de palabra —con la excepción de algunos contextos— es coherente con la ya mencionada existencia, en la misma época, del *alomorfo *-qi-* del *agentivo, ante un posesivo, forma en la cual /q/ no podía ser sino *oclusiva. Pero, sobre todo, el préstamo *qhapaqa*, en aimara, donde /q/ es también *oclusiva, confirma que el término que la lengua altiplánica tomó del quechua era [q^hapaq] y no [q^hapaχ]. El carácter *oclusivo de /q/ sílabo-final en la «lengua del Inga» explicaría también por qué los primeros quechuistas, como Domingo de Santo Tomás y Juan de Betanzos, no dudaron en representarlo mediante la grafía <c> en todos los contextos.

El Inca como único *qhapaq*

28 Refiere Betanzos que los reyes incas, al expandir su imperio, prohibieron que los potentados de las regiones de Cuzco y el Collao siguieran ostentando el título de *qhapaq*:

> [Ynga Yupangue] tenía pensado y ordenado de se partir de aquella çiudad [Cuzco] de allí en dos meses a buscar, adquerir y sujetar los tales pueblos e provinçias a la çiudad del Cuzco e quitar los nombres que cada señorçillo de los tales pueblos e provinçias tenían de *capac* e que no avía de aver si[*no*] solo un *capac* y que ese que lo hera él (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón-Palomino, eds., 2015: 201).

29 Esta abolición es presentada incluso como el principal motivo de la conquista del Collao por el mismo rey (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón-Palomino, eds., 2015: 214). A esa afirmación de exclusividad corresponde sin duda el término *sapay-qhapaq* ('*qhapaq* sin igual' o 'único *qhapaq*') que registra el diccionario anónimo de 1586: «çapay, capac. vnico Rey» (Anónimo, 1586, 1a parte: 33), «Monarca. çapay capac» (Anónimo, 1586, 2a parte: 141), así como Diego González Holguín: «Çapayccapak. Vnico, o principal o rey» (González Holguín, 1608, lib. I: 70).

30 ¿Por qué esta preocupación de los reyes incas por monopolizar el título de *qhapaq*? La expansión imperial cuzqueña se presentó a sí misma como una revolución política cuya medida principal consistió en sustituir el tradicional poder de los *qhapaq* por el de administradores dependientes y sin riqueza propia, los curacas (cf. cap. 5, KURAQA, en este volumen). El poder de un Estado, en efecto, es poco compatible con el hecho de que personas privadas mantengan una excesiva cantidad de vínculos de fidelidad personal. El Inca no podía tolerar poderes susceptibles de desafiarlo con amplias clientelas de trabajadores y guerreros. Sabemos justamente que los incas realizaron una especie de «reforma pecuaria», estatizando una importante proporción de los rebaños privados (D'Altroy, 2014: 408; Nielsen & Maryañski, 2018: 488; Vega-Centeno, 2019: 501). Se ha explicado esta medida por una necesidad estatal de disponer de abundantes rebaños para sus grandes proyectos agrícolas (Nielsen & Maryañski, 2018: 490-491, 495). El principal objetivo, sin embargo, debió ser el de quebrar el poder de los *qhapaq* del período anterior. De hecho, la arqueología ha observado en varios lugares del Perú el

declive de la estratificación socioeconómica al advenir el Tahuantinsuyo (Owen, 2001: 289). En el *Manuscrito de Huarochirí*, el relato sobre Tamtañamca expresa la ideología «anti-*qhapaq*» que propagaron los incas y demuestra que las poblaciones locales se adhirieron a ella.

Una posible representación iconográfica del concepto de *qhapaq*

31 ¿Existen representaciones iconográficas de la figura del *qhapaq*, tan fundamental en la ideología sociopolítica inca? En varias cerámicas incas de la región de Cuzco aparece un personaje cuyas extrañas características han llamado la atención sin encontrar todavía explicación. En ejemplares recogidos y dibujados por Jenaro Fernández Baca (1980), se ve a un hombre que sostiene una especie de cetro-lanza en una mano, mientras que su otro brazo es reemplazado por apéndices que se despliegan en forma radial. Apéndices del mismo tipo adornan su cabeza a manera de plumaje o salen de ella. Esta figura se suele repetir en hilera, según un patrón habitual en la decoración de la cerámica inca.

Fig. 29 – Personaje con un brazo en forma de rayos, en una cerámica inca (Fernández Baca, 1980: 18)

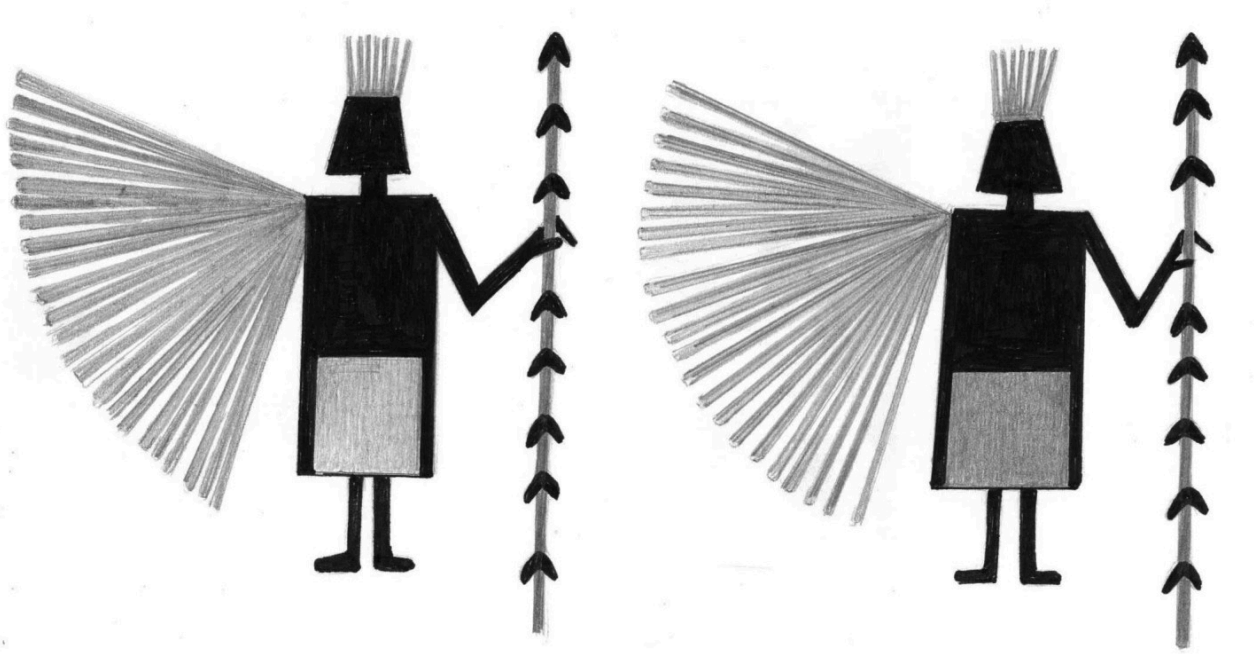
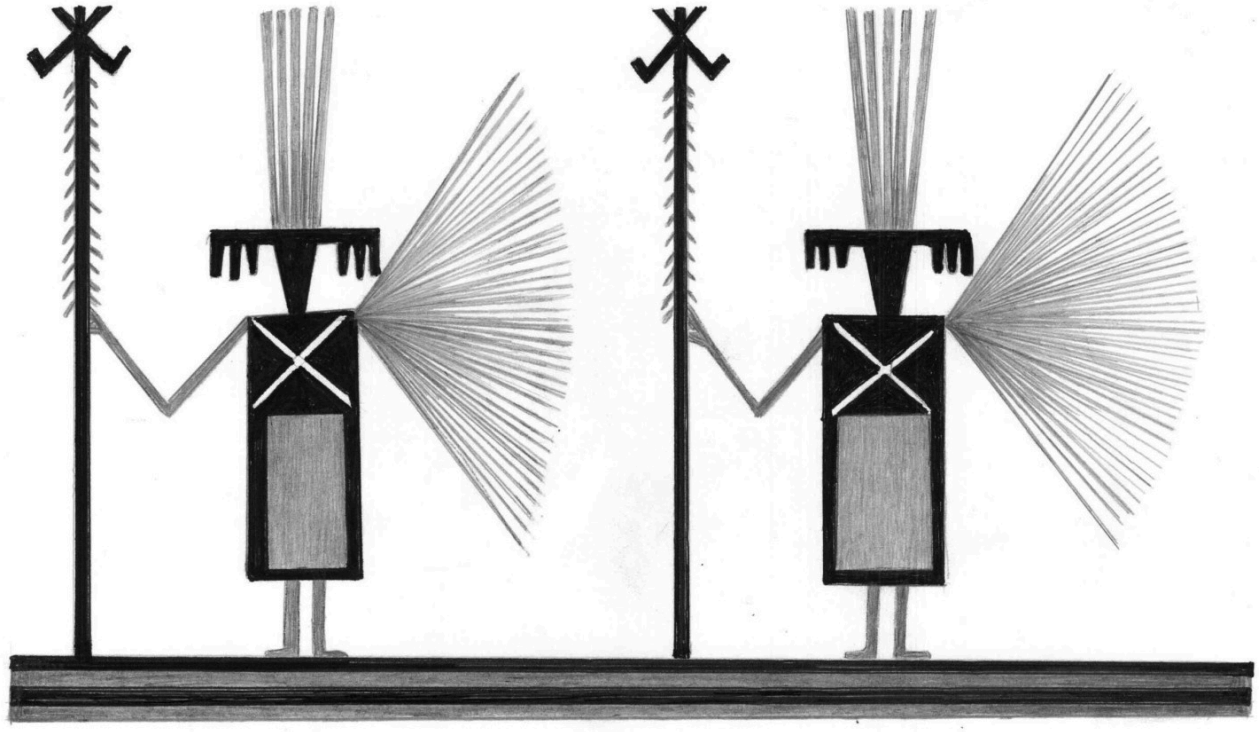


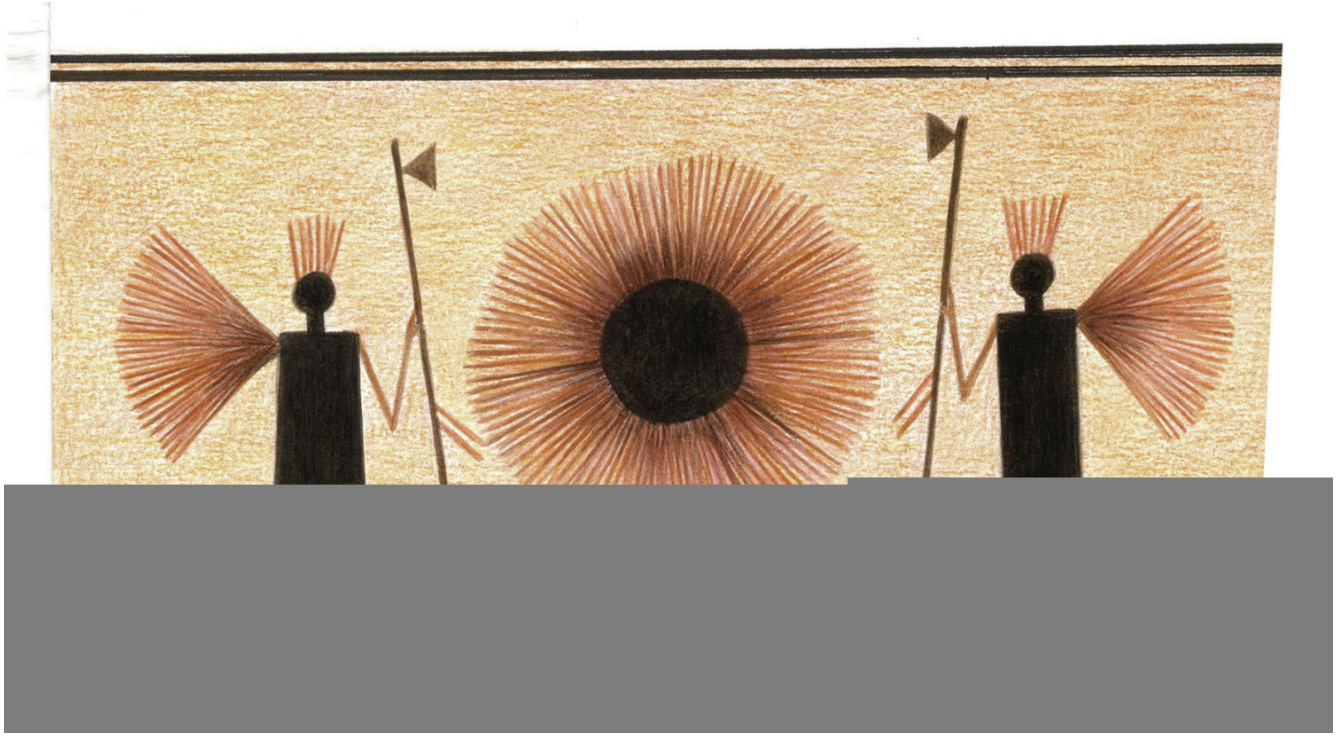
Fig. 30 – Personaje con un brazo en forma de rayos, en una cerámica inca (Fernández Baca, 1980: 19)



32 Los ejemplares de este ícono son escasos, pero debe considerarse que se conserva poca cerámica refinada cuzqueña, en comparación con la alfarería inca encontrada en otras regiones de los Andes, sin duda debido al saqueo y destrucción, durante la conquista española, del contenido de los edificios palaciegos, cultuales y funerarios de la región metropolitana del Tahuantinsuyo. Por otra parte, los motivos antropomorfos son infrecuentes en la cerámica inca, en comparación con las representaciones geométricas, animales o vegetales. Es posible, por consiguiente, que el personaje con el brazo en forma de rayos haya sido uno de los principales íconos antropomorfos de la pintura inca cuzqueña en cerámica y otros soportes. Existe, en todo caso, un parentesco entre esta imagen y la figura del Inca tal como aparece en los queros, es decir, con el *chanpi* (una de las principales insignias del poder real; cf. cap. 2, AWQA, en este volumen) en una mano y un escudo en la otra. En estas representaciones coloniales, el Inca lleva un tocado con adornos radiales que podría relacionarse con los apéndices que salen de la cabeza del personaje en las figuras 30 y 31. En cambio, las representaciones del Inca en los queros no incluyen nada parecido a los rayos que reemplazan el brazo del personaje, sin duda porque, debido a la influencia de la pintura europea, son más realistas y menos simbólicas que las imágenes prehispánicas.

33 En otra cerámica de la misma colección, el personaje con el brazo en forma de rayos puede identificarse como el Inca, pues el cetro-lanza que lleva en una mano es un *chanpi*, es decir, una insignia real (cf. cap. 2, AWQA, en este volumen). Esta figura alterna con un disco solar cuyos rayos presentan la misma forma y textura, y el mismo color, que los apéndices que irradian del hombro y la cabeza del personaje.

Fig. 31 – Personaje con un brazo en forma de rayos y el sol, en una cerámica inca



34 En esta imagen, el sol y el personaje aparecen como homólogos, pues el segundo despide rayos idénticos a los del primero. Nuestra hipótesis es que los rayos solares que se desprenden del inca representan el poder protector y sustentador del *qhapaq*, que irradia hacia numerosas personas.

35 Esta interpretación se apoya en las observaciones siguientes:

1. El sol es *qhapaq*. Varios testimonios textuales atribuyen al sol la cualidad de *qhapaq*, como en esta invocación «gentílica» cuzqueña que reproduce Francisco de Ávila: *a, qhapaq inti qurichaŝqa sunkhayuq, kawsachillawayku* «ò Sol señor poderoso [qhapaq] de barbas rubias, dame vida» (Ávila, 1646-1648, t. I: 103). El imperativo *kawsachillawayku* podría traducirse menos literalmente, pero con mayor fidelidad, por 'danos nuestro sustento', pues se refiere a la acción del sol sobre los cultivos, llamados en quechua *kawsay* (lit. 'vida'). En esta oración, el sol se asemeja al *qhapaq* humano por su función de dador de víveres. Obsérvese asimismo que el sol recibe el epíteto de *qurichaŝqa sunkhayuq*, es decir, 'de barba dorada', un color próximo al rojo que caracteriza los rayos solares y humanos en las figuras 30, 31 y 32.
2. El Inca es hijo del sol. El concepto representado en la figura 32, e incluso en las otras dos, parece ser el de 'hijo del sol' (*intip churin*), que era, como se sabe, uno de los epítetos del Inca (p. ej., Sarmiento de Gamboa, 1942 [1572]: 91, cap. 29). El personaje, en efecto, se presenta como un ser humano con características compartidas con las del sol, como si fuera un ser híbrido.
3. La mano y el brazo son la metáfora de la protección dada al allegado. El hecho de que uno de los brazos del personaje esté sustituido por rayos solares se explica a partir de una metáfora común en quechua, la del brazo como imagen de la protección que se da al dependiente. En quechua, el brazo y la mano están reunidos bajo la categoría de *maki*, como lo muestran, por ejemplo, estos dos artículos del *Vocabulario* de Diego González Holguín: «Braço hasta el codo. Maqui» y «Braço desde

el codo al ombro o braçuelo de carne. Maquip mizquin» (González Holguín, 1608, lib. II: 66). De hecho, muchas representaciones prehispánicas de esta parte del cuerpo presentan la mano y el brazo (por lo menos hasta el codo) como una unidad.

36 González Holguín registra varias expresiones en las cuales la mano aparece como instrumento de amparo y protección: «Dar fauor. Maquiyquihuan hatallihuay maquiyahuay maquiyarihuay, tenme de tu mano, o amparame» , es decir, *makiykiwan hat'alliway* 'tenme con tus manos', *makiyaway* 'extiéndeme la mano/el brazo', *makiyariway* 'extiéndeme un poco la mano/el brazo' (González Holguín, 1608, lib. II: 101). En el fragmento de *Usca Paucar* que hemos citado anteriormente, Yunka Nina se refiere a su propia generosidad como a su *qhapaq maki* 'mano (de) *qhapaq*', que traducimos por 'liberalidad'. Hoy, en la provincia de Chumbivilcas, en el departamento de Cuzco, existe la siguiente expresión: *paymi chaki-makiy*, que se puede traducir literalmente por 'él es mis pies y mis manos', pero cuyo significado es 'él es mi apoyo y protección' (Gina Maldonado, com. pers.). Otra ilustración de la misma metáfora se halla en la famosa autobiografía del cargador Gregorio Condori Mamani. Cuando este llegó a la adolescencia, su madrina le dijo: *ñatáq tullu takyasqa kallpayuqña kanki chayqa, manam makiñiqiypi hap'iyta atiykimanñachu* 'ahora que has cobrado fuerza y firmeza, ya no puedo tenerte bajo mi protección (*maki*)' (Valderrama Fernández & Escalante Gutiérrez, 1992a: 18; la traducción es nuestra).

37 En las imágenes incas que hemos comentado, creemos que se combinan de modo ideogramático dos metáforas paralelas: (1) LA LIBERALIDAD DEL PODEROSO ES COMO LOS RAYOS SOLARES (porque el poderoso, al igual que el sol, da el sustento), (2) LA PROTECCIÓN AL DEPENDIENTE ES COMO UN BRAZO (también porque el protector entrega personalmente víveres y otros bienes). Si la cabeza del personaje también es radiante es probablemente porque, como se vio en el caso de Tamtañamca, ser *qhapaq* es un saber, es decir, algo que procede de la cabeza.

Conclusión: riqueza y poder en el período Intermedio Tardío

38 *Qhapaq* es un concepto de origen cuzqueño, que designaba a las personas pudientes que los hablantes de las otras variedades del quechua llamaban *willka* desde una época anterior (cf. cap. 17, WILLKA, en este volumen). La historiografía ha prestado poca atención a la existencia de una riqueza privada en el Perú prehispánico y afirmó muchas veces que las comunidades andinas eran igualitarias. Por nuestra parte, creemos que Alain Testart (2012: 413) acierta en que el adjetivo «igualitario» no tiene sentido para caracterizar sociedades de agricultores de almacenamiento, pues, por más que algunas de ellas tengan un ideal igualitario, la antropología nunca observó igualdad económica en grupos que conocen la riqueza, sobre todo a falta de una autoridad estatal susceptible de nivelar la sociedad (Testart, 2012: 414-415). Esta nivelación es precisamente lo que operó el Tahuantinsuyo al reemplazar a los «magníficos» (*qhapaq*) por «hermanos mayores» (*kuraqa*) dependientes del Inca.

39 En sociedades como las de la sierra andina preincaica, la riqueza es difícilmente detectable por la arqueología, porque consiste en adornos del cuerpo —plumas exóticas, por ejemplo— o de la casa (piénsese en la morada de Tamtañamca). Aparte de estos elementos, lo único ostentatorio en dichas sociedades es la manera de gastar y de dar, pues no hay cómo invertir la riqueza en medios de producción. Por eso, aunque estas sociedades no ignoran la riqueza, casi no se encuentran objetos suntuarios en las tumbas de sus élites (Testart, 2012: 419-420). En lo esencial, los «ricos» redistribuyen sus bienes constantemente, a fin de mantener su poder. En el caso del período Intermedio Tardío en la sierra andina, esto se manifiesta a través de la presencia, en las casas de élite, es decir, de los probables *qhapaq*, de patios más grandes y de grandes jarras para guardar y servir chicha, así como de restos de maíz y de carne que eran consumidos en fiestas (Earle, 1997: 186). Según Manuel Perales Munguía, las élites de la época «ocupaban residencias más grandes y de mejor acabado, en las que realizaban banquetes y labores más intensas de producción de tejidos y chicha, al mismo tiempo que gozaban de un mayor acceso a determinados bienes de prestigio debido a su participación activa en redes de intercambio a larga distancia» (Perales Munguía, 2018: 382).

40 Es muy probable que el *qhapaq* preincaico, por lo menos el que «reinaba» a nivel local en la sierra, no disponía de los medios coercitivos para hacer cumplir sus decisiones, como bien lo observó Terence D'Altroy (2015: 43) en el caso de las élites huancas. Dicho de otro modo, no tenía el poder de mandar; solo tenía un poder indirecto sobre los hombres, que pasaba por la economía. Su posición debió ser inestable, pues dependía de su habilidad para mantener su prestigio, es decir, precisamente de la cualidad modulable expresada por el adjetivo *qhapaq*. Por eso la división social entre *wakcha* y *qhapaq* al parecer no se consolidó ni dio lugar a una verdadera sociedad de clases durante el período Intermedio Tardío. La relación *qhapaq*/*wakcha*, sin embargo, podría estar en el origen del Estado en la región del Cuzco. En su inicio, los jefes cuzqueños no habrían tenido un poder propiamente político, sino que su generosidad económica y su valentía guerrera les habrían permitido aglutinar alrededor de sí fuerzas importantes que con el tiempo derivarían en un poder estatal. Durante mucho tiempo su poder permanecería limitado por poderes análogos y concurrentes, el de los otros *qhapaq*, hasta que el Inca del Cuzco logró eliminarlos, convirtiéndose a partir de entonces en amo absoluto, es decir, en rey.

Notes de bas de page

1. Ver http://www.facebook.com/100001010805039/videos/pcb.4512953962081586/879601756024194

2. Juego de palabras: el término *pawqar*, que forma parte del nombre del personaje, designaba también los adornos de plumas exóticas que señalan la riqueza del *qhapaq*, como sucede también con Tamtañamca.

Le texte seul est utilisable sous licence Licence OpenEdition Books. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

12

QHICHWA SIMI

El sistema inca de denominación de las lenguas

p. 225-239

TEXTE INTÉGRAL

Actuales endónimos del quechua

1 Los términos mediante los cuales los hablantes del quechua se refieren hoy a su idioma varían de una región a otra. Uno de los más difundidos es *runasimi*, 'palabra de la gente (común)', utilizado en las regiones peruanas de Ayacucho y Cuzco, con su variante *runashimi* en las provincias ecuatorianas de Imbabura y Cañar y en la cuenca amazónica del río Napo, donde significa 'palabra de los indígenas'. En algunas zonas de Ecuador, como Otavalo, el quechua se denomina *yangashimi*, es decir, 'lengua sencilla' (Josefina Aguilar Guaman, prov. de Imbabura, com. pers.), pues *yanga* califica lo socialmente humilde.

2 *Inga* o *inga shimi*, 'lengua (del) Inca', es la expresión de uso común en el sur de Colombia, en las provincias ecuatorianas de Chimborazo, Cotopaxi y Saraguro y en la cuenca del río Pastaza. Los quichuahablantes de Santa Rosa, en el departamento peruano de Madre de Dios, que proceden de la cuenca del río Napo, se refieren ellos también a su idioma como *inga* (Rummenhöller, 2020). La denominación *kichwa*, hoy muy difundida en Ecuador, es una creación reciente a partir del castellano «quichua».

3 En las regiones norperuanas de Cajamarca y Ferreñafe, el quechua es conocido como *lingwa* (< esp. lengua) y *lingwaras* (< esp. lenguaraz), respectivamente. *Llaqwash*, que designa la Puya Raimondi, es el nombre del idioma en el norte del departamento peruano de Áncash (Solís Fonseca, 2008: 250) y, bajo la forma *llakwash*, en la vertiente oriental de los Andes del norte del Perú (Taylor, 2006: 56). Hasta donde hemos podido averiguar, los quechuahablantes del resto del Perú central y norcentral, al igual que los de Santiago del Estero, en Argentina, se refieren a su idioma como *kechwa* o *kichwa*, que constituye un préstamo del castellano. En cambio, [qheʃwa] o [qhečwa], único glotónimo espontáneamente expresado por los hablantes desde las Provincias Altas de Cuzco hasta el sur de Bolivia, no ha transitado por el español. Veremos que este fue el término mediante el cual los incas designaban el quechua o por lo menos sus variedades meridionales.

Interpretaciones diversas

4 Son pocos los estudios que tratan con base lingüística, filológica e histórica la cuestión del origen de estas denominaciones. Como lo ha señalado Rodolfo Cerrón-Palomino (2008), es evidente que *runasimi ~ runashimi* proviene de la transposición al quechua de la expresión genérica en el castellano de la época colonial para referirse a cualquier lengua indígena, la de «lengua de indio», «lengua de los indios» o «lengua de los

naturales». La documentación histórica muestra, en efecto, que no era común entre los españoles designar el quechua mediante un glotónimo propio (cf. cap. 13, RUNA, en este volumen). Cuando excepcionalmente se referían a la «lengua quichua», al «quechua» o a la «lengua llamada qquichua», lo hacían en referencia a la denominación indígena. La denominación ecuatoriana actual de *runashimi* conserva el significado original de 'lengua indígena' y forma una antonimia con *mishti shimi* 'lengua de los blancos' (Josefina Aguilar Guaman, com. pers.). En cambio, en las comunidades de las regiones de Ayacucho y Cuzco, *runasimi* evoca, hasta donde hemos podido averiguar, la idea de «idioma de la gente común», por oposición al castellano.

5 La cuestión del origen del glotónimo moderno en español, es decir, «quichua» o «quechua», ha sido abordada por Bruce Mannheim (1991: 6-8), Alfredo Torero (1997: 275) y más en detalle por Rodolfo Cerrón-Palomino (2008). Estos autores han dejado bien establecido que el étimo del término es /qiĉwa/ (en los dialectos centrales) o /q^{h}ičwa/ (en la variedad cuzqueña), que designa los valles andinos de clima templado, por oposición a los valles cálidos de la costa o de la vertiente oriental de los Andes (*yunka*) y a las tierras frías situadas por encima de los 3500 o 3700 m s. n. m. (*sallqa* o *puna*). Para Mannheim y Torero, la denominación de la lengua como «quechua» es de origen indígena. Según Torero, «se habría aplicado a diversos idiomas (aimara, mochica, quechua) que se hablaban en valles con similares características climáticas» (Torero, 1997: 275). Solo posteriormente y en español se habría convertido en el nombre propio de un idioma, «la lengua quichua» o «quechua». En su estudio sobre el origen de este nombre, Cerrón-Palomino propone otra interpretación: los españoles habrían sido los primeros en atribuir a la lengua el nombre de «quichua», y más tarde «quechua», en referencia al grupo étnico del cual, según sus informantes, los incas habrían aprendido la lengua, es decir, los «quichuas» que ocupaban los valles templados situados al suroeste del Cuzco (Cerrón- Palomino, 2008: 44-46). En cambio, según dicho autor, los incas se habrían referido al quechua simplemente como a «la lengua» o a «nuestra palabra» (Cerrón-Palomino, 2020: 48-49).

6 No concordamos con la propuesta de Cerrón-Palomino, porque no la corrobora ningún testimonio histórico. Nuestro colega parte del siguiente supuesto, que expresó en una ponencia dedicada a este tema: «nuestras lenguas indígenas no tenían nombre propio antes de la conquista porque en sociedades autárquicas como las sociedades andinas no había la necesidad de nombrarlas [...] se decía *siminchik* ['nuestra lengua']» (Cerrón-Palomino, 2020). Por nuestra parte, no conocemos ninguna fuente histórica o filológica que atestigüe la expresión *siminchik* en referencia al quechua. En cuanto al supuesto carácter autárquico de las sociedades andinas antiguas, Cerrón-Palomino se apoya implícitamente en la teoría de los «archipiélagos ecológicos» forjada hace décadas por John Murra, pero que debe considerarse obsoleta, pues ha sido refutada por múltiples trabajos historiográficos y arqueológicos (p. ej., Assadourian, 1987; Browman, 1990; Van Buren, 1996). Sabemos hoy que las sociedades del período Intermedio Tardío practicaban de modo masivo los intercambios a larga distancia y no estaban replegadas sobre sí mismas. Bajo el imperio inca, los andinos fueron confrontados a una administración imperial, al servicio laboral para el Estado y a desplazamientos

poblacionales masivos, es decir, fueron intensamente expuestos a situaciones de multilingüismo. Definitivamente, no vivían en burbujas etnocéntricas.

7 Mostraremos a continuación que, como lo planteó Torero, *qhichwa* sí fue un elemento del sistema inca de denominación de las lenguas, el cual reflejaba un aspecto esencial del reordenamiento lingüístico que el imperio cuzqueño suscitó en la región andina: la promoción, en todo el espacio que corría desde Huamanga hasta el lago Titicaca, de un idioma de amplia comunicación, la «lengua quichua», y la postergación del aimara y de las lenguas habladas en las zonas altas donde, en la época anterior, había vivido la mayor parte de la población.

Origen indígena de la denominación *qhichwa simi*

8 La primera referencia a una «lengua quichua» parece ser la que se halla en la «Relación del origen é gobierno que los Ingas tuvieron» (1557), del conquistador y luego administrador Damián de la Bandera. Escribe el funcionario español: «la lengua que los Ingas hablan, y de que ellos se precian, es la lengua quichua, que es la común y general que se habla en toda la tierra que los Ingas conquistaron» (De la Bandera, 1966 [1557]: 200). La segunda atestación sería la que figura en los encabezamientos del «Vocabulario de la lengua general de los Indios del Peru, llamada Quichua» y del «arte de la lengua general del Peru, llamada, Quichua» de Domingo de Santo Tomás (1560). Nos podemos preguntar: ¿«llamada Quichua» por quiénes? Nos da la respuesta el conquistador Pedro Pizarro, en la crónica que redactó al final de su vida, en 1571: «Su habla [de los Xauxas] es la comun que llaman quechuasimi, ques la lengua quel señor mandava se hablase generalmente, porque cada prouinçia por si tenia lenguas diferentes, y las de los señores e orexones [= los incas] hera la más escura de todas» (Pizarro, 1986 [1571]: 75). No hay ambigüedad en esta frase: quienes «llaman» quichua o quechua la lengua común son los indígenas y no los españoles, pues el *sintagma <quechuasimi> es quechua y no castellano. Los textos redactados en quechua en la época colonial, en los cuales <quechua simi>, <qquechua simi> o <qquechhua simi> es casi la única denominación del idioma, confirman la vigencia de *qhichwa simi* en la lengua hablada. Citaremos solamente algunos de ellos. Juan Pérez Bocanegra recomienda a los curas que hagan la siguiente pregunta a los confesantes acerca de las aptitudes lingüísticas de sus anteriores confesores: <Quechua simicta, cairi aymaracta, yachacchu carca, cairi manachu?>, es decir, *qhichwa*ŝ*imikta kayri aymarakta yachaqchu karqa, kayri manachu?* '¿sabía la lengua quechua o el aimara, o no?' (Pérez Bocanegra, 1631: 140; la traducción es nuestra). Francisco de Ávila traduce «en lengua de los Yndios» por <cay qquechhua çimipi> (Ávila, 1646-1648, t. II: 72) y «en la lengua de Indio» por <Runap qquechhuaçimimpi> (Ávila, 1646-1648, t. I: 59). Francisco de Avendaño también utiliza la expresión <Qquechhua simi> para traducir «la [lengua] Qquechhua» (Avendaño, 1649: f. 107r). En el mismo sermón, dedicado al origen de la diversidad de las lenguas, prefiere llamarla <Incap simin> («lengua del Inca»; Avendaño, 1649: ff. 108v, 111v, 112v, 113r, 114v), probablemente porque en el centro del Perú, donde trabajó como predicador, nunca se impuso el glotónimo *qhichwa simi* (o una variante local del mismo), pues dicha región no experimentó en la época inca una colonización masiva de sus zonas de quebrada y, por

consiguiente, una implantación profunda de la variedad llamada más al sur *qhichwaŝimi* (véase la siguiente sección).

9 La omnipresencia del glotónimo *qhichwasimi* en los textos quechuas coloniales explica que <quichua>, <qquichua> o <qquechua> aparezcan tan a menudo, en formulaciones en castellano, precedidos de «llamada» o «que llaman». Se sobreentiende «llamada por los indios» o «que los indios llaman», pues los españoles, como ya lo hemos señalado, solían designar el idioma mediante expresiones como «la lengua de los indios».

10 El hecho de que <quechua simi> ~ <qquechua simi> ~ <qquechhua simi> refleje un uso indígena antiguo encuentra una última confirmación, si fuera necesario, en la persistencia de esta denominación entre los quechuahablantes del área que se extiende desde las llamadas Provincias Altas de la región del Cuzco hasta el sur de Bolivia. Allí, *qhiswa simi* ('palabra quechua'), *qhiswa rimay* ('habla quechua'), o simplemente *qhiswa*, es el término más espontáneamente utilizado por todos los quechuahablantes para referirse a su idioma. El hecho de que no haya transitado por el español —pues en este caso habría producido la forma *kichwa* o *kechwa* utilizada en otras regiones— es un argumento decisivo a favor del origen no culto ni español, sino tradicional y prehispánico de dicho glotónimo. Es lo que explica también que los aimarahablantes se refieran hoy al quechua mediante la denominación de *qhichwa* o *qhichwa aru* («lengua quechua»), un nombre que ya existía en 1612, cuando Ludovico Bertonio registró en su *Vocabulario de la lengua aymara* la forma <Quesua aro>, paralela a *qhiswa simi*. Es de notar, finalmente, que en la mayor parte de ese espacio meridional se desconoce el significado primario de 'valle templado' que *qićhwa ~ qichwa ~ qhiswa* conserva en otras regiones, de modo que *qhiswa (simi)* ha quedado allí como nombre propio del idioma.

El sistema inca de clasificación de las lenguas

11 La denominación *qhichwa simi* ('lengua del valle') debe entenderse como parte de un sistema inca de clasificación de los idiomas según el ámbito geográfico en el que eran funcionales. Describiremos ahora este sistema, revelador de las funciones que los incas reconocían a los idiomas de su imperio.

12 Los habitantes de los Andes distinguen básicamente tres tipos de ecologías: *yunka*, *qichwa* y *sallqa* o *puna*. La *yunka*, término a menudo traducido como «tierra caliente» en la documentación histórica, designa los ambientes tropicales de ambas vertientes de los Andes, caracterizados por una vegetación espesa y el cultivo de la coca y el ají. *Qićhwa*, *qichwa* o *qhichwa*, según las variedades de la lengua, es el piso central del escalonamiento ecológico andino, el de los valles templados o relativamente cálidos. La *sallqa* (como se nombra en el norte y el centro del Perú) o *puna* (según su denominación meridional) es la región frígida donde los cultivos están expuestos a las heladas y cuyos habitantes se dedican esencialmente a la producción de tubérculos y al pastoreo. Estas categorías son en cierta medida relativas y, sobre todo, no conforman un espacio continuo. Para los habitantes de las comunidades cuzqueñas cuyo hábitat se sitúa alrededor de los 3400 m s. n. m., la *qhiswa* se encuentra por debajo de los 3000 o 3200 m s. n. m, mientras que la *puna* se despliega por encima de su núcleo territorial, más allá de

los 3800 m s. n. m. *Qichwa* y *puna*, por consiguiente, están separadas por una zona central desde la cual se nombra a las otras dos. Los habitantes del alto valle de Cuzco no se sitúan a sí mismos en la *qhiswa* ni en la *puna*. En ese espacio indefinido, se puede practicar el riego y cultivar el maíz, aunque con las limitaciones impuestas por los riesgos de helada.

13 Esta tripartición ecológica ha dado lugar a un verdadero sistema clasificatorio de los grupos humanos y los cultivos. En el sur del Perú, la expresión *qichwa runa* o *qhiswa runa* ('gente de quebrada') designa a los grupos que se dedican casi en exclusiva a la agricultura de clima templado. *Sallqa runa* o *puna runa* ('gente de puna'), en cambio, son los que se dedican a la ganadería. En la región de Huánuco, la expresión *qichwa mikuy* ('alimento de la quebrada') designa los cultivos propios de la *qichwa* (maíz, calabaza, etc.), mientras que los tubérculos pertenecen en su mayoría a la categoría de *hallqa mikuy* 'alimento de la puna' (Fonseca Martell, 1973: 31). También se distingue el *qichwa hara* o 'maíz de quebrada', que abarca las variedades que crecen cerca de los ríos, del *hallqa hara* o 'maíz de la puna', que reúne las que trepan las faldas de los cerros (Fonseca Martell, 1973: 31). Las distintas variedades de papa se agrupan de igual modo en *qichwa papa* y *hallqa papa*.

14 La denominación *qhichwa simi* debe entenderse en relación a este sistema, es decir, como 'idioma de la tierra templada'. Y de hecho tenía su contraparte en las otras dos ecologías. En su *Description del Reyno del Piru* de 1597, Balthasar Ramírez menciona «la lengua yunga» que «se trata en los llanos desde lima hasta guayaquil aunq(ue) tambien en los valles ay lenguas particulares» (Trimborn, 1936: 23). Varios idiomas costeños recibieron el calificativo de «yunga» (< que. *yunka*), en particular el que hoy llamamos «mochica», antiguamente hablado en la región de Lambayeque. El primer gramático del mochica, Fernando de la Carrera, utiliza el glotónimo de «lengua yunga» en su *Arte de la lengua yunga* de 1644. Así la calificó también Jaime Martínez Compañón, obispo de Trujillo a fines del siglo XVIII, en su léxico comparado de una serie de idiomas locales, entre los cuales el de la «Lengua Yunga de las Provincias de Trugillo y Saña» (reproducido y analizado por Torero, 2002: 206-213). Sin embargo, bajo el rótulo de «yunga» no parece que Ramírez se refería al mochica, sino, más bien, como otros autores, al quingnam o «lengua pescadora», el idioma de los chimúes, cuya función vehicular en la costa es atestiguada por varias fuentes independientes (Salas García, 2010). Es probable que los cronistas y los gramáticos de la colonia hayan retomado una manera inca de referirse a las lenguas de la costa, designándolas según la ecología en la cual eran habladas de manera característica y no mediante un endónimo, es decir, de manera contextual y no unívoca.

15 Es la lógica onomástica que observamos también en el informe sobre los repartimientos de los soras y los rucanas, en la provincia de Huamanga, redactado en 1586 por el corregidor Luis de Monzón. Este funcionario observó que los indígenas llamaban «hahua simi», es decir, /hawa simi/ (o tal vez /hawa ŝimi/), las lenguas particulares de dichos repartimientos, expresión que interpretó como «lengua fuera de la general»: «Hay en este repartimiento [Lucanas] mucha diferencia de lenguas, porque los de la parcialidad

de Antamarca tienen una de por sí antiquísima, y los Apcaraes otra, y otra los omapachas, otra los Huchucayllos, y estas lenguas no tienen nombre cada una de por sí, más que todos ellos dicen a su propia lengua hahuasimi, que quiere decir lengua fuera de la general, que es la del Inga, que en común usan della en esta provincia y repartimiento, y en la que todos se entienden y hablan» (Monzón, 1965c [1586]: 239); «en este repartimiento hay muchas diferencias de lenguas, porque casi cada cacique [= cada linaje] tiene su lengua, aunque todos hablan y se entienden en la del Inga; y a las lenguas diferentes de la del Inga en que se hablan y entienden, la llaman hahuasimi, que quiere decir lengua fuera de la general, que es la del Inga, que todos en común usan desta lengua general del Inga, y en la que tratan y hablan con los españoles y se entienden con los indios» (Monzón, 1965b [1586]: 228). Según el mismo autor, en la provincia de los Soras «al presente hablan la lengua general quichua del Inga [...] [pero] tienen otra lengua natural suya, que es la lengua aymará [...] tienen otras lenguas en que se hablan y se entienden, que se llama [sic] hahuasimi, que quiere decir lengua fuera de la general» (Monzón, 1965a [1586]: 221).

16 En su Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca (1608), que describe la variante cuzqueña de la lengua general, el jesuita Diego González Holguín registra la expresión *hawa simi* con un significado distinto al que menciona Monzón: «Hahua simiruna. Hombre cortés saludador, que a todos habla y haze amigos, claro, desenfadado, que pide sin empacho, y se combida, conuersable, no encogido, no corto». Aquí, «la persona de palabra exterior» (*hawa simi runa*) es la que se expresa de buena gana y con facilidad, la que suele exteriorizarse y no guarda su palabra dentro de ella. El lexicógrafo jesuita no registra el significado atestiguado por las *Relaciones geográficas*, lo que sugiere que este era propio de la provincia de Huamanga. En los dialectos meridionales actuales, es decir, los de Ayacucho (la antigua provincia de Huamanga), Cuzco y el Collao, *hawa* ('exterior') también puede equivaler, según el contexto, al castellano «arriba» o «alto». Este término es incluso uno de los que más comúnmente se refieren a las alturas o punas. En el quechua cuzqueño, *hawa pata* ('borde exterior'), por ejemplo, designa una zona plana que domina una quebrada desde la puna baja. *Hawata risaq* ('voy afuera') significa 'voy a las alturas' y se puede escuchar de boca de los habitantes de los valles tropicales del Cuzco que están por viajar a las «provincias altas», es decir, a las punas de la región. La misma frase pronunciarán los habitantes del alto valle del Vilcanota al momento de ir a las punas cercanas. Correlativamente, *ukhutan risaq* 'voy adentro' es lo que dice un habitante de las estribaciones orientales de los Andes cuando sale a la selva baja, usando para referirse a ella el término *ukhu* 'interior', antónimo de *hawa* (estos ejemplos me han sido proporcionados por Máximo Cama Ttito de la provincia de Canchis, depto. de Cuzco). De modo análogo, los verbos *yayku-* 'entrar' y *lluqsi-* 'salir' se usan comúnmente en la región de Cuzco para referirse a las acciones de bajar a la quebrada y de subir a la puna, respectivamente. Si *hawa* ('exterior') designa también las alturas geográficas, ¿*hawa simi* no significaría entonces 'lengua de las alturas' en vez de «lengua fuera de la general»?

17 El Tercero Cathecismo de 1585 ofrece un elemento decisivo a favor de esta última interpretación. El sermón XXIII, que predica «contra las borracheras», sostiene que el

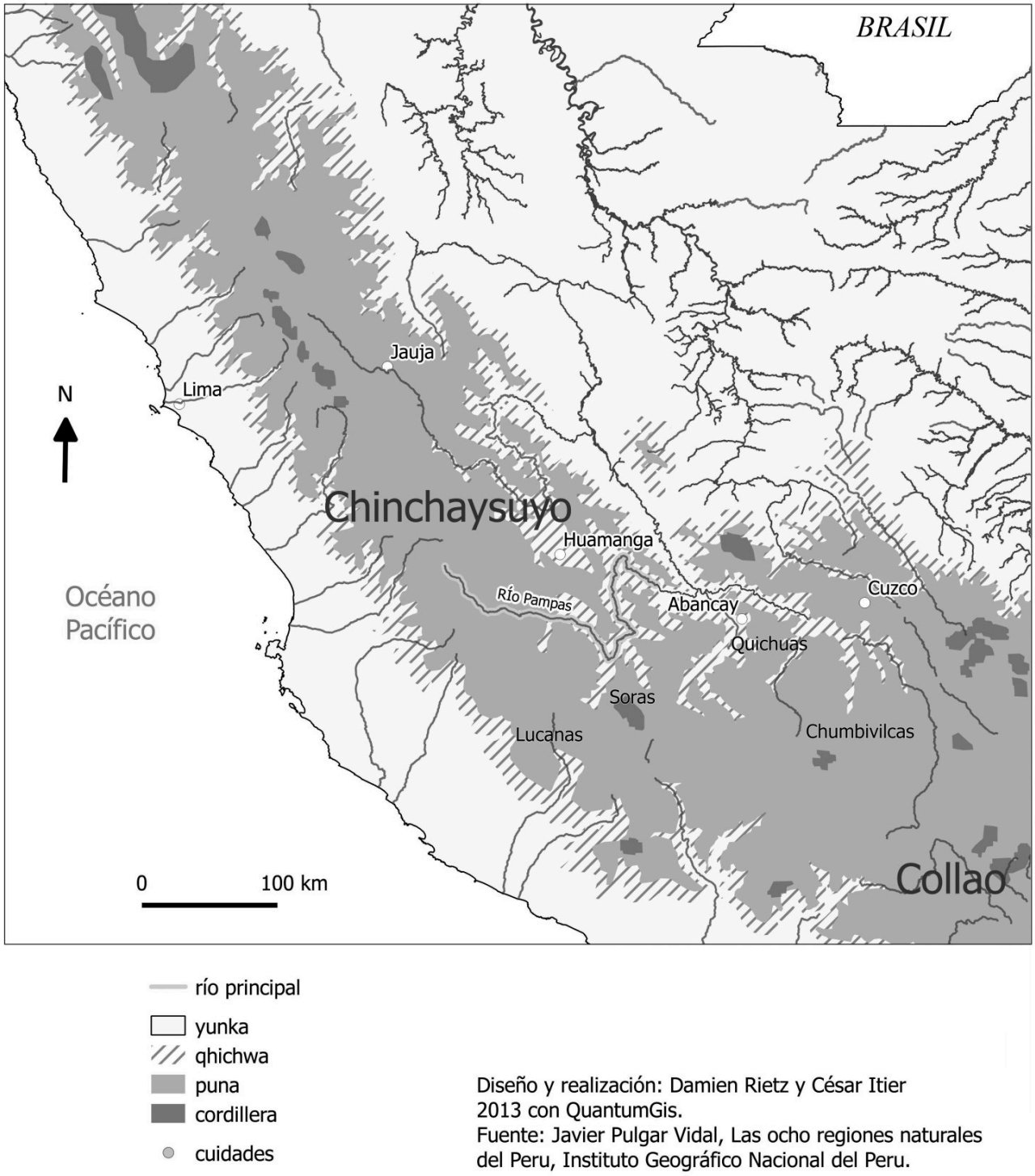
alcohol causa una alta mortalidad entre los «indios hatun lunas» «porque no tienen comida». La expresión «hatun luna» (< *hatun runa* 'gran persona, adulto'), que el español peruano del siglo XVI tomó prestada del quechua, designaba a los tributarios de los estados inca y colonial temprano. Los *hatun runa* se distinguían de quienes estaban exentos de tributo, es decir, los *yana* o 'auxiliares', que eran trabajadores destacados de sus grupos de origen, para el servicio de los *kuraqa* o caciques y los incas (cf. caps. 5 y 4, KURAQA e INKA, en este volumen). En la frase quechua correspondiente, no aparece * <hatun runa> como equivalente del español «indios hatun lunas», sino otros dos *sintagmas tratados como sinónimos: <huaccha runa> (*wakcha runa* 'gente pobre') y <hahua runa> (Tercer Concilio de Lima, 1985 [1584-1585]: 633). Asimismo, en el sermón XXIX, «yndio hatu(n) luna» aparece traducido en quechua por <hatun runa, hahua runa> (Tercer Concilio de Lima, 1985 [1584-1585]: 715). En ciertos contextos, como este, *wakcha* 'pobre' designaba a la población del común por oposición a los miembros de las élites inca y cacical (cf. cap. 16, WAKCHA, en este volumen). En este contexto, *hawa runa* no puede interpretarse como 'gente del exterior', es decir, 'foráneos', sino como 'gente de las alturas', aquellas personas que, por vivir en una zona de condiciones climáticas precarias, «no tienen comida». En efecto, a fines del siglo XVI, existían fundamentalmente dos categorías de población rural india: por una parte, la población nativa de cada lugar, que residía desde hacía varios siglos en pueblos situados en el límite entre los pisos ecológicos *qhichwa* y *puna*, en promontorios defensivos, dedicándose al pastoreo y la agricultura de secano; por otra parte, los *yana* y los *mitma* (colonos) instalados por el Estado inca en los valles previamente subexplotados por la población nativa. Después de la conquista española, muchos europeos se instalaron a su vez en estos valles e implantaron en ellos cultivos mediterráneos. Numerosos indígenas se les unieron en calidad de *yana*(s), pues al adquirir este estatus se liberaban del tributo y del servicio de la mita. La mayoría de las reducciones también fueron fundadas en zonas de valle y los «pueblos viejos» situados en las alturas fueron desocupados. Sin embargo, pese a la presión de la autoridad colonial, gran parte de la población nativa y tributaria siguió residiendo cerca de sus tierras de cultivo y sus pastizales, alrededor del límite entre *qhichwa* y *puna*. En los dos sermones arriba citados, la expresión *hawa runa* debe entenderse dentro de este contexto: se refiere a los indios nativos de la provincia, es decir, a los que residen «arriba», por oposición a los *yana* y los *mitma* que viven y trabajan en el fondo de los valles. Hacia 1600, el *Manuscrito de Huarochirí* registra la expresión paralela *hawa llaqta* (Taylor, 1999a: 456-457). Aunque Gerald Taylor, editor de este documento, tradujo *hawa llaqtakunapi* como «en los pueblos de afuera», concordó con nosotros en que esta expresión designaba más bien los pueblos de las alturas (comunicación personal). En el Alto Napo, la expresión *awa llakta* significa 'el país de arriba' y designa secundariamente a los blancos y los mestizos (Uzendoski, 2010: 39, 65, 230). *Hawa simi* debe comprenderse en relación con *hawa runa* y *hawa llaqta*: era la «lengua de las alturas» y designaba los idiomas de la población nativa del espacio ayacuchano, por oposición a la «lengua de los valles» practicada por los advenedizos que habían llegado con los incas.

¿Qué variedad del quechua era calificada de *qhichwa simi*?

18 Siguiendo el uso general español que señalábamos al inicio, Huaman Poma (≈ 1615) relaciona «quichua» y «lengua general» fusionando varias veces ambas expresiones en una sola, la «lengua general de quichiua», como en los siguientes ejemplos: «Caciques principales sean desaminados [= examinados] la lengua de castilla y general de quichiua» (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 771), «[c]ada el día aunque tenga grandes trauajos mayormente los yndios deste rreyno an de sauer en su lengua general de quichiua a de rrezar primeramente a la sancticima trinidad medio rrozario que son» (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 826). Bajo la pluma del cronista indígena, la expresión «quichiua» no designa a toda la familia lingüística, pues distingue de modo reiterado la «lengua general de quichiua» de otras dos variedades, la lengua «ynga» y la lengua «chinchaysuyo»: «Rebrendo rretor general de la conpañia de jesus los santos rrebrendos perlados y predicadores y letrados coligiales maystros de artes y latines y predicadores lenguarases de la lengua ynga quichiua aymara chinchaysuyo deste rreyno» (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 479); «los dichos padres y curas no son muy bien desaminados la lengua del Cuzco - quichiua chinchaysuyo aymara» (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 610). Al observar que Domingo de Santo Tomás había compuesto su *Lexicón* de 1560 en «la lengua del Cuzco chinchaysuyo quichiua todo rrebuelto» (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 1079), el cronista diferencia claramente tres tipos de quechua: «la lengua del Cuzco», la lengua «chinchaysuyo» y la lengua «quichiua». La primera variedad es la que él mismo llama en otras partes «lengua inga», es decir, el quechua propio de los incas (Itier, 2013b). La denominación de «chinchaysuyo», que Huaman Poma comparte con otros muchos autores, abarcaba muy probablemente las variedades que hoy llamaríamos «quechua I» actualmente habladas en el centro y centro-norte del Perú. «Quichiua» designaría la variedad que se hablaba en los valles *qhichwa* (como, por ejemplo, los de Huamanga, del río Pampas, de Abancay o del río Vilcanota) poblados de *mitma*(s) y de *yana*(s) de procedencias diversas, los cuales habían aprendido la «lengua del inga» transformándola e iniciando de esa manera la formación de las variedades regionales que hoy llamamos «quechua II sureño» (Itier, 2011; 2012; 2013b). Como se puede observar en el siguiente mapa (Fig. 32), se concentraba en ese espacio el mayor conjunto de valles *qichwa* en todos los Andes.

Fig. 32 – *Yunka*, *qhichwa* y *puna* en el centro y sur del Perú (mapa realizado por Damien Rietz)

Yunka, *qhichwa* y *puna* en el centro y sur del Perú.



19 A esta distinción entre la «lengua del Inga» y la «lengua quichua» se refiere el equipo quechuista del Tercer Concilio de Lima cuando declara haber «procurado huyr» de «la demasiada curiosidad, con que algunos del Cuzco, y su comarca vsan de vocablos, y modos de dezir tan exquisitos, y obscuros, que salen de los limites *del lenguaje, que propriamente se llama Quichua*, introduziendo vocablos que por ve(n)tura se vsauan antiguamente, y agora nò, o aprouechandose de los que usauan los Ingas, y señores, o tomandolos de otras naciones con quien tratan» (Tercer Concilio de Lima, 1985 [1584-1585]: 167, f. 74; las cursivas son nuestras). Y en efecto, Huaman Poma reconoció como

«lengua quichiua» la variedad en que estaban compuestos los textos conciliares: «cartella caticismo preparacion y libro confecionario y dotrina en la lengua quichiua aymara proveyda en el santo concilio» (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 1079).

20 Es probable que la tardía emergencia del término «quichua» en las fuentes (1557), para designar la lengua común, se explique por la evolución sociolingüística entonces en curso. Fue precisamente en esa época cuando la «lengua del inca» o «lengua del Cuzco» propiamente dicha perdió su vigencia como lengua vehicular, pues había colapsado la estructura estatal que aseguraba su transmisión y estabilidad en el seno del grupo «de los señores, y gente principal», según la expresión de Domingo de Santo Tomás al referirse, en el prólogo de su *Lexicón*, a sus hablantes más característicos. A partir de fines de la década de 1550, el quechua de los colonos instalados en las quebradas empezó a reemplazar, en la conciencia lingüística de los observadores españoles y de indígenas como Huaman Poma, a la lengua del inca como referente de una «lengua general», es decir, de una variedad real o potencialmente común del quechua. Por eso, Juan de Betanzos, que acabó su crónica antes de esa época, en 1551, se refiere todavía al idioma común como a la «lengua general del Cuzco» (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón-Palomino, eds., 2015: 229) y Cieza de León, que publicó la suya en 1553, igualmente como a la «lengua del Cuzco» (Cieza de León, 1996b [1553]: 68, 71, 72). Por eso también, Garcilaso, que dejó el Perú en 1560, tampoco usó el glotónimo «quichua» en sus escritos, sino solamente el de «lengua general». Cuarenta años más tarde, cuando Huaman Poma estaba escribiendo su *Nueva Coronica*, la «lengua quichua» o *qhichwa simi* ya tendía a ocupar lo esencial de las funciones de comunicación dentro de una sociedad lingüísticamente menos heterogénea, debido a la rearticulación de las economías regionales alrededor de una red de ciudades y de pueblos nuevos. En la provincia de Huamanga, las *Relaciones geográficas de Indias* muestran que la «lengua de las quebradas» se practicaba ya muy ampliamente como idioma segundo entre las poblaciones de las alturas.

21 Una vez que el quechua terminó de reemplazar las *hawa simi* en las zonas altas, en una época que no podemos determinar con exactitud, el nombre de «lengua de las quebradas» debió perder su pertinencia y sería sustituido por *runasimi*, calco del español «lengua de los indios». Un proceso semejante parece haber ocurrido en las provincias aledañas al Cuzco donde *runasimi* es en la actualidad el único nombre bajo el cual se conoce la lengua. De modo revelador, este desplazamiento onomástico no ocurrió en el quechua del Collao y Charcas donde se perdió el significado primigenio del término *qhiswa* ('tierra templada'). Desprovisto de una motivación semántica que entrara en contradicción con la distribución ecológica real de la lengua, *qhiswa simi* pudo permanecer allí como el nombre propio de la misma.

22 Como lo señala Alfredo Torero (1997: 275), otras lenguas también podían recibir el mismo calificativo. Todavía es posible encontrar en la documentación española de fines del siglo XVI algunos casos en los cuales el glotónimo «quichua» no tiene por referente la «lengua general», sino otras variedades quechuas. En 1586, el corregidor de los Chumbivilcas, Francisco de Acuña, observa que «los indios desta comarca [Condesuyo]

hablan algunos dellos en su lengua quichua y la mayor parte en lengua general del inga» (Acuña, 1965 [1586]: 310) y que «en este pueblo [de Alca] hay cantidad de ochocientos indios de tasa y hablan algunos dellos la lengua quichua y otros la general del inga» (Acuña, 1965 [1586]: 313). En estas frases, las expresiones «su lengua quichua» y «la lengua quichua» se oponen a «la lengua general del inga» y designan dialectos quechuas alejados de la *koiné de origen inca (sobre la presencia de estos dialectos en el sur; cf. capítulo preliminar). Percibimos claramente que «quichua» mantiene aquí su sentido ecológico, pues el pueblo de Alca se encuentra en la zona quechua, a 2750 m s. n. m. Es muy probable que Acuña se haga eco de una manera indígena, y tal vez sobre todo inca, de referirse a las lenguas de las quebradas como «quichuas», por oposición a los idiomas hablados en las alturas. Era muy común, en efecto, que los grupos que explotaban las quebradas hablaran un idioma distinto al de las poblaciones de las punas, y eso desde una época anterior al Tahuantinsuyo. En el sur del Perú, estas «lenguas quichuas» solían pertenecer a la familia quechua, mientras que el aimara era el idioma común en las alturas. En la meridional provincia de los collaguas, por ejemplo, el grupo que dio su nombre a dicha circunscripción, residía en la parte alta del valle y era aimarahablante, mientras que los cabanas, que poblaban la parte baja, hablaban «la lengua general del Cuzco corruta y muy avillanada» (Ulloa Mogollón, 1965 [1586]: 328), es decir, una variedad de quechua muy alejada del cuzqueño y de los dialectos meridionales actuales, sin duda remanente de una expansión lingüística anterior al imperio inca.

Origen histórico de la denominación *qhichwa simi*

23 Según una tradición recogida por Cieza de León de boca de algunos incas del Cuzco, el origen de la «lengua general», es decir, de la «lengua quichua», habría sido la provincia llamada «de los quichuas»: «algunos de los orejones [= los incas] del Cuzco afirman que la lengua general que se usó por todas las provincias, [...] fue la que usavan y hablavan estos quichoas» (Cieza de León, 1996b [1553]: 104, cap. XXXIV). Hacia 1581, una fuente independiente de Cieza, la *Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú*, de Cristóbal de Albornoz, se hace eco de la misma tradición al titular la sección dedicada a dicha provincia: «Provincia de Quichuas, de donde tomó el inga la lengua general» (Duviols, 1967: 27). Albornoz alude más adelante a «los quechuas de ciertas provincias de donde tomó el inga la lengua general que mandó supiesen todos» (Duviols, 1967: 36). Luis Capoche se refiere a su vez a «la lengua general, que es la que llaman quichua (por decirse así el pueblo principal donde se habla y usaban de ella los incas en el Cuzco, que era la cabeza del reino como hoy es, aunque no era la materna que la tierra tenía)» (Capoche, 1959 [1585]: 170). Bernabé Cobo explica que el nombre de la lengua «quichua» fue tomado «de la nación de indios que la tenía propia y de donde se derivó a los demás, que son los quichuas; como a la castellana la llamaron así, por ser la materna que hablamos los castellanos» (Cobo, 1956 [1653], vol. II: 234, lib. XIV, cap. I).

24 La provincia incaica de los quichuas bordeaba inmediatamente hacia el suroeste la región metropolitana incaica y abarcaba las zonas de Curahuasi, Sayhuite y Abancay. Desde antes del Tahuantinsuyo se trataba de un espacio multiétnico, pues Garcilaso señala que «debajo de este apellido [«los quechuas»] entran cinco provincias grandes»

(Garcilaso de la Vega, 1976 [1609], t. I: 210, libro IV, cap. XXIII). La arqueología ha confirmado el carácter multiétnico del valle medio del Apurímac durante el período Intermedio Tardío (Saintenoy, 2008: 556). La provincia de los quichuas parece haber estado desde una época temprana en la órbita del Estado regional cuzqueño, lo que explicaría que los varones de algunos de los grupos que la constituían eran considerados como incas o «quichiua ynga», es decir, «incas de quebrada» (Guaman Poma de Ayala, 1936: 337, 740). Contrariamente a otros espacios del imperio, que fueron denominados a partir del nombre de uno de sus componentes étnicos, es decir, según un principio metonímico, todo sugiere que los cuzcos dieron este nombre a la «provincia de los quichuas» porque esta se caracterizaba, con respecto a las otras provincias aledañas al Cuzco, por sus importantes quebradas templadas y cálidas, aunque también incluía zonas más altas como Sayhuite.

25 ¿Cómo interpretar los testimonios de Cieza, Albornoz, Capoche y Cobo? Según Cerrón-Palomino, indicarían que los incas aprendieron el quechua de boca de los quichuas. Por mi parte, observo en primer lugar que estos testimonios relacionan con dicha provincia la «lengua general» de su imperio y no la forma de quechua que practicaban los cuzcos. Si se acepta el deslinde que establecimos entre «lengua quichua» (= «lengua general») y lengua «ynga», como decía Huaman Poma, los cuatro autores mencionados afirmarían más bien que «la lengua quichua», es decir, la lengua de los *mitma* y los *yana* del centro-sur del Tahuantinsuyo, se originó en la provincia de los quichuas. Ni ellos ni ningún otro testimonio conocido dice nada de la procedencia de la variedad de quechua propia de los incas, de la «lengua del Cuzco».

26 Bajo la dominación cuzqueña, el valle de Abancay y las quebradas aledañas fueron una de las zonas del Tahuantinsuyo que acogieron el mayor número de colonos, al mismo tiempo que gran parte de sus habitantes originarios fueron dispersados en otras regiones. Muchos de estos colonos eran costeños encargados de implantar allí el cultivo de la coca y de la *saqapa* —un arbusto cuyos frutos servían de sonajas—; otros venían de provincias serranas como Yauyos o Aimaraes, o de Sañoc, el actual San Sebastían, en el valle del Cuzco (Espinoza Soriano, 1973: 230). Ello no podía sino impulsar la formación y difusión de una *koiné de orientación cuzqueña, aunque distinta de la «lengua del Inga».

27 Cobo fue tal vez el que entendió mejor las afirmaciones de sus interlocutores cuzqueños. Él no menciona una filiación entre la lengua de los quichuas y la lengua general. Más bien explica que el nombre de la lengua «quichua» fue tomado «de la nación de indios que la tenía propia y de donde se derivó a los demás», es decir, los incas extendieron la denominación *qhichwasimi*, inicialmente forjada en referencia al quechua de Curahuasi y Abancay, a las variedades que también se formaron por *koinetización en otras zonas del centro-sur de su imperio. Lo que motivó esta extensión referencial fue que todas estas variedades pertenecían al mismo ambiente ecológico, la *qhichwa*. En la conciencia lingüística de los cuzqueños, los procesos de *koinetización que determinaron la formación o evolución de las variedades «quichua» las hicieron aparecer como distintas a la vez de la «lengua del Cuzco» y de la «lengua Chinchaysuyo».

28 Al referir que la lengua general que se usó en «todas las provincias [...] fue la que usavan y hablavan estos quichoas», Cieza también parece hacerse el eco de una categorización nativa, pues «fue» evoca una identificación, es decir, la clasificación dentro de una misma clase, y no necesariamente una derivación histórica. Quienes dieron este último paso interpretativo, de modo probablemente abusivo, fueron Albornoz y Capoche. Este último, que desconocía el quechua, demuestra su absoluta incomprensión de las informaciones proporcionadas por los nativos cuando afirma que «quichua» era un calificativo («por decirse así») de «Cuzco, que era la cabeza del reino». Ahora bien, como se sabe, Cuzco no pertenece de ninguna manera a la ecología *qhichwa*.

Simi: la palabra estatal

29 Falta comentar una dimensión fundamental del semantismo de la denominación *qhichwasimi*, dimensión que también aboga a favor de su origen inca. Este *sintagma tiene por núcleo *simi* ('boca', 'palabra') y no *rimay* ('hablar', 'habla'), que es el término que los hablantes de los dialectos procedentes de la lengua general privilegian hoy para referirse a un idioma (p. ej., *kastilla rimay* 'castellano' en las variedades de Ayacucho y Cuzco, o *qhiswa rimay* 'quechua' en el Collao). Contrariamente a *rimay*, que se refiere a cualquier acto de habla, *simi* conlleva las nociones de 'instrucción', 'consejo', 'mandamiento' o 'autorización', como se percibe en los siguientes ejemplos que obtuve en diversos lugares del sur del Perú: *Maytataq siqaykunku mana simiywan?* / '¿Adónde se han ido sin mi permiso?' (Huanta); *Pichá qusayta siminchamun manaña llank'ay munananpaq?* / '¿quién le habrá inducido a mi marido a que no quiera trabajar?' (Urubamba). En el quechua de Coracora existe la expresión *simillayki kachunqa* (lit. 'que haya solo tu palabra'), que significa 'no tienes más que mandar', 'mande usted' o 'estoy a sus órdenes' (Lauriault, 1957: 128, foja 101). Veamos también este ejemplo antiguo perteneciente a Bartolomé Jurado Palomino (Bellarmino, 1649: 9v), quien traduce «Padecio debaxo del poder de Poncio Pilato» por *<Poncio Pilato>p siminmantam muchurqan, wañurqan*. Como se ve, *simi* es la palabra personalmente transmitida para que el interlocutor actúe de acuerdo a ella.

30 La expresión *qhichwasimi* se habría referido entonces a la palabra transmitida por los incas a los pobladores de las quebradas para que estos exploten ese piso ecológico. Para los incas y sus súbditos, probablemente no existían sistemas u organismos lingüísticos de contornos bien definidos, semejantes a lo que llamamos «lenguas». En la conciencia de sus hablantes, la «lengua quichua» consistía más bien en un repertorio de «palabras» o «instrucciones» (*simi*) utilizadas para la comunicación política y la cooperación productiva en las quebradas andinas. Según la misma lógica, la expresión *hawasimi* podría entenderse como 'los mandamientos de las alturas', es decir, la traducción a las lenguas locales, a través de los señores étnicos, de la palabra del Inca.

Conclusión: la conciencia lingüística inca

31 El Tahuantinsuyo fue una sociedad multiétnica y multilingüe integrada por un Estado que desarrolló una verdadera política lingüística consistente en difundir un idioma común, por lo menos en la sierra, más allá del reducido ámbito de las élites. Para ello, los incas

tuvieron que nombrar la realidad lingüística que se esforzaban por remodelar e inscribirla en una construcción ideológica. Extendieron a la designación de las lenguas el sistema de clasificación ecológica de las especies vegetales y los grupos humanos, lo que les permitió dar cuenta de la correlación real existente entre la distribución geográfica de las lenguas y ciertos tipos de medioambiente. Calificaron el idioma que promovieron de «lengua de los valles templados», porque estos fueron el gran frente de colonización interna que los incas abrieron y que sustentó su Estado. Distinguieron por lo menos tres variedades del quechua: la suya propia (*inka shimi*), las que se habían formado en los valles templados del sur (*qhichwa shimi*) y las que se hablaban en la sierra central ('lengua *chinchaysuyu*' fue tal vez una denominación inca).

32 Debemos renunciar a las representaciones primitivistas difundidas por cierta antropología americanista de la segunda mitad del siglo XX, de acuerdo a las cuales cada grupo amerindio, víctima de una especie de etnocentrismo ingenuo y absoluto, se habría considerado a sí mismo como «los humanos» hablantes de «la lengua» o de «nuestra lengua» (Richard, 2011).

Le texte seul est utilisable sous licence Licence OpenEdition Books. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

13

RUNA

Un concepto de lo humano

p. 241-253

TEXTE INTÉGRAL

Usos actuales

1 En las variedades modernas del quechua, el término *runa* presenta dos acepciones fundamentales: la primera está traducida en los diccionarios por «persona», «gente» o «ser humano»; la segunda suele interpretarse como «indio» (Ráez, 2018 [principios del siglo XX]: 196; Cordero, 1955: 99; Bravo, 1977: 73) o «indígena» (Perroud & Chouvenc, 1970: 81; Stark & Carpenter, 1973: 271). Los diccionarios de las variedades peruanas elaborados en las últimas décadas ignoran en su mayoría esta segunda acepción, por razones que trataremos de entender más adelante.

2 Pese a este relativo silencio, no hay duda de que *runa* se refiere, en ciertos contextos, a una categoría particular de personas y no a la gente en general. En el Alto Napo, *runa* significa 'humano', pero en una acepción más restringida se refiere a los indígenas y abarca a los napo runa y a los pastaza runa quichuahablantes, a los shuar y a los otavalos (Uzendoski, 2010: 25, 39). En el norte de la sierra ecuatoriana, el quichua asimiló el préstamo *hinti* (< esp. gente) para expresar la noción de 'gente', mientras que *runa*, *runakuna* o *runa hinti* ha quedado con el significado exclusivo de 'indígena', como se observa, por ejemplo, en el siguiente intercambio que se llevó a cabo entre María Inga, campesina monolingüe, su hija Dolores y la etnógrafa Verónica Valencia ante un público estudiantil en París:

> María: *Pipash riksishkachu kurikingata?* ('¿alguien conoce el curiquinga [un ave]')?
>
> Dolores: *Na castellanopika.* ('no hay en castellano')
>
> Verónica: No sé tampoco.
>
> Dolores (a su madre): *Na riksishkachu, runakunalla riksin.* ('no saben, solo lo conocen los *runa*') (Valencia Baño, 2018: 132 [16-19]).

3 En el departamento peruano de Apurímac, el campesino monolingüe Victoriano Taparaqui inició con las siguientes palabras el relato autobiográfico que en la década de 1980 hizo al antropólogo cuzqueño Ricardo Valderrama: *kaypiqa ñuqayku runakunaqa ch'isiyayku uywap qhipanta purichkaspallam, litip qhipanta purichkaspallam, mana khuyaqniykuwan piliyachkaspallam, chakrapi muyurichkaspallam* 'aquí, nosotros [el pronombre *ñuqayku* excluye al interlocutor] los runa nos pasamos el tiempo caminando detrás del ganado, caminando detrás de las disputas, peleando con nuestros enemigos y

dando vueltas en las chacras' (Valderrama Fernández & Escalante Gutiérrez, 1992b: 1; la traducción es nuestra).

4 Antes de volver a esta acepción restringida de *runa*, empezaremos por definir su acepción «universal», que difiere netamente de las nociones occidentales de 'persona' y 'ser humano'.

5 Contrariamente a lo que sucede con el concepto de 'humano' en las lenguas de Occidente, el significado de *runa* no se constituye en oposición al de 'animal'. Este último no tiene equivalente en el léxico quechua heredado y es revelador que en la lengua andina el préstamo *animal* designe solamente a los animales de crianza, al igual que el término quechua *uywa*. El correlato de la inexistencia del concepto de 'animal' en quechua es que lo humano no se concibe como una sustancia dada desde un principio a los miembros de una especie absolutamente distinta de las otras, sino como una cualidad que el individuo va adquiriendo a lo largo de su proceso de formación (La Riva González, 2012).

6 Ello explica el carácter relativo de la noción de persona en quechua: según el contexto, *runa* puede calificar a un niño en edad de razón, como en esta frase que hemos recogido en la provincia de Abancay: *pusaq watacha, runaña* '[ya tiene] ocho añitos, ya es gente' (Itier, 2007: 158-159); o puede referirse a un adulto cabal, como en este ejemplo huancavelicano: *kayniraq warmachapas runa tukunmi* 'hasta un niño así se hace el hombre [valiente]' (Pablo Landeo, prov. de Angaraes, com. pers.).

Runa: la persona completa

7 El verbo derivado *runaya-* 'volverse gente' presenta numerosos empleos en quechua, lo que manifiesta con claridad que la cualidad de *runa* se adquiere. Dicho verbo puede referirse, en algunos contextos, al paso a la edad adulta, como sucede en las variedades ancashina (Julca Guerrero, 2016: 30) y ayacuchana, por lo menos. Pero la transformación expresada por *runaya-* es en realidad mucho más indeterminada. En la novela quechua *Aqupampa*, de Pablo Landeo Muñoz, se aplica a diversos procesos evolutivos: el paso a una buena situación socioeconómica; la educación de un niño por la acción benéfica de su madre adoptiva; en boca de un predicador, la transformación espiritual de una persona convertida a la religión evangélica; o, gracias a un grupo de apoyo mutuo, la superación de los traumas sufridos por unas mujeres durante el conflicto armado de los ochentas (Landeo Muñoz, 2016: 47, 54, 57, 98, respectivamente). También puede referirse a la recuperación de un buen estado de salud (Pablo Landeo, com. pers.). Un hablante de la provincia de Cotabambas refirió que un conocido suyo, conflictivo y mujeriego, mejoró al convivir con su actual mujer: *chay pachamantan [...] tumpa samp'a runayashan kay warmiq wasinpiña* 'desde entonces [...], en casa de esta mujer, se está volviendo gente, es más pacífico' (Valderrama Fernández & Escalante Gutiérrez, 1992b: 39; la traducción es nuestra). Se dice en quechua ayacuchano que los senderistas arrepentidos *runayarunkuña* 'se han vuelto gente ya' (Theidon, 2004: 199). En estos últimos casos, volverse gente implica la adquisición de capacidades de discernimiento. Estas se consiguen mediante la interacción con otras personas, como en todos los

ejemplos que hemos citado, pues esas capacidades se aprenden por imitación de la norma social. 'Volverse gente' (*runaya-*) es alcanzar una buena condición física, social y moral, aspectos que para los andinos están estrechamente interrelacionados.

8 Es revelador que el derivado *runayasqa* ('vuelto gente') haya sido propuesto recientemente como neologismo para expresar el concepto de 'ciudadano' (Bendezú *et al.*, 2011: 65-66, 71). Algunas décadas antes, Antonio Cusihuamán ya había captado esta potencialidad del concepto de *runa* cuando registró, en su diccionario del quechua cuzqueño, la acepción secundaria de «persona hábil, ciudadano», acompañada del siguiente ejemplo: *allinta edukakuspan runaman tukunchis*, que tradujo por «llegamos a ser ciudadanos aptos, después de educarnos bien» (Cusihuamán, 1976a: 131). Aunque este uso de *runa* como «ciudadano apto» remite a un contexto moderno, manifiesta la concepción andina de lo humano como fruto de un proceso orientado hacia la plena participación en un grupo social (al respecto véase La Riva González, 2012).

9 Por eso, el término compuesto *runamasi* 'compañero [en calidad de] gente' significa 'miembro de la misma comunidad que uno', como se observa en este ejemplo de la provincia apurimeña de Cotabambas: *khayna runamasiykunapas iskay-kinsallaraq kaymanta yunkata rirqan* «esa vez, de entre mis paisanos de este ayllu, a la yunga habían ido solo dos o tres runas» (Valderrama Fernández & Escalante Gutiérrez, 1992b: 20; traducción de los autores). El quechua pastoral capturó dicha expresión para infundirle el significado cristiano de 'prójimo', que incluye potencialmente a cualquier ser humano. Significativamente, esta acepción, que soslaya la noción de pertenencia a una comunidad particular y concreta, no ha prosperado en la lengua hablada.

10 Producto de esta concepción son las metáforas que comparan a los niños con animales (Urton, 1985; La Riva González, 2012), pues en cierta forma el que no es adulto no es plenamente humano. Por eso, entre los relatos más populares de la tradición oral andina se encuentra el del «Hijo del Oso», cuyo protagonista, hijo de un oso y una mujer, heredó la condición animal de su padre. En este cuento, que dramatiza el paso del adolescente varón a la edad adulta, el joven oso atraviesa una serie de pruebas que harán de él un ser humano (Itier, 2007: 145-173). En muchas versiones, el protagonista acaba casándose. En efecto, la plena adultez solo se logra con la formación de una unidad familiar, condición necesaria para la participación en los intercambios de servicios y en el sistema de cargos, que significan la completa integración a la comunidad. Lo ilustra este ejemplo huancavelicano: *qamqa manam runachu kanki, qamqa manam Taytachapa fiyestantapas hapirqankichu* 'tú no eres gente, tú no has tomado todavía la fiesta del señor' (Pablo Landeo, prov. de Acobamba, com. pers.). Ser *runa* es realizarse plenamente desde un punto de vista físico, social y moral, como ya lo señalamos a propósito del verbo *runaya-* ('volverse gente').

11 *Runa* forma parte también de un término compuesto, *runa kay* '(el) ser persona/ gente', que integra a su vez una pequeña serie lexical en la cual figuran, por ejemplo, *qari kay* (lit. '(el) ser varón') 'valentía' y *machu kay* (lit. '(el) estar viejo') 'vejez'. Los usos comunes de *runa kay* pueden ejemplificarse mediante esta frase del quechua de Andahuaylas: *runa kayniykichu chusuyarun? chaychu mana allinta rimarqanki huwispa qayllanpi?* '¿tu ser gente

se ha empequeñecido, que has hablado mal ante el juez?' (Zenobio Ortiz Cárdenas, com. pers.). Aquí, *runa kay* se refiere a una cualidad propia del adulto, es decir, la persona por excelencia, y la cohibición ante la autoridad se muestra como un encogimiento de dicha cualidad. Volveremos a encontrar la idea según la cual ser *runa* es una cuestión de tamaño.

12 Dado que ser *runa* equivale a ser un pleno miembro de la colectividad, *runa kay* ha sido utilizado también como concepto político por lo menos desde la época de las guerras de independencia. Su primera ocurrencia atestiguada se encuentra en la proclama que el líder porteño Juan José Castelli dirigió en 1811 a «los Indios del Vireynato del Perú». El libertador denuncia las promesas engañosas del virrey de Lima, quien «ofrece abriros el camino de la instruccion, de los honores y empleos». El traductor interpreta esta frase como sigue: *«yachaytan runa kaytan atiytan kamachiytan qusqaykichiq» nisqa*, que retraducimos como 'dijo que les daría saber, ser gente, poder y mando'[1]. *Yachay* 'saber' traduce aquí «la instrucción»; *atiy* ('poder') y *kamachiy* ('mando') se combinan para expresar la noción de «empleos», pues estos consisten en puestos de poder; y *runa kay* traduce «honores», término que remitía a los títulos que daban acceso a los «empleos» (Real Academia Española, 1979 [1726-1739], t. II: 173). *Runa kay* '(el) ser persona' es aquí un pleno estatus de «ciudadanía» otorgado por el Estado.

La definición inca de la persona

13 Existen testimonios filológicos de la vigencia, en el siglo XVII, de la noción de *runa* como 'persona cabal', aunque dicha noción presentaba resonancias diferentes a las que tiene hoy. Se observa en el siguiente ejemplo registrado por Diego González Holguín: *Runa-runalla [...] llamk'ani* «Animosamente con brio al trabajo» (González Holguín, 1608, lib. I: 130), donde *runa-runalla* (lit. '[como] pura persona-persona') remite a la posesión de plenas aptitudes físicas para el trabajo. Esta concepción de lo humano como una aptitud al trabajo se trasluce también en este empleo de *runaya-* 'volverse gente': «Runayani. conualecer de enfermedad» (Anónimo, 1586, 1a parte: 132-133). Estos empleos de *runa* parecen pertenecer al registro político inca y expresar la ideología del Estado cuzqueño, de la que están imbuidos tanto el o los autor(es) del diccionario de 1586 como los interlocutores indígenas de González Holguín. Esta ideología encuentra su mejor ilustración en el verbo derivado *runacha-* (lit. 'constituir a alguien en una persona'), que los léxicos antiguos traducen como «domar gente, ponerla en policia humana» (Anónimo, 1586, 2ª parte: 93) y «[c]onquistar hombres sujetar rendirlos» (González Holguín, 1608, lib. I: 320). Estas expresiones manifiestan el ideal inca de humanización mediante la conversión de los guerreros (*awqa*) de la «época no cultivada» (*purum pacha*) en productores pacificados (*runa*) (cf. caps. 2 y 10, AWQA y PURUM PACHA, en este volumen).

14 Esta definición de la persona explica los empleos de *runa* en los cuales este término en plural se refiere a los brazos y las piernas, es decir, al equipamiento activo de la persona, que sirve para producir: *runaykuna* «[m]is miembros», *q'intirayan machup runankuna* «[l]os miembros del viejo se encogen agouian y hazen gafos» (González Holguín, 1608, lib. I: 350, 303), *runaykuna nanarqariwan* «[d]oler todos los miembros», *runaykuna wañun*

«[a]floxar en esfuerço o brio» (González Holguín, 1608, lib. II: 221, 18). En la lengua de los interlocutores de González Holguín, la acepción de 'miembro, cuerpo', que tenía *runa*, parece haber adquirido autonomía, como lo sugiere su aplicación al cuerpo de un animal doméstico (llama, etc.): *wak'a runa* «[c]arnero, o qualquier bestia monstruosa que tiene mas, o menos miembros, o fealdad natural» (González Holguín, 1608, lib. I: 159). Hasta donde sabemos, tales empleos de *runa* no existen en la actualidad.

15 Si en la sociedad inca *runa* era el individuo humanizado por las actividades productivas, entendemos mejor por qué *hatun runa* (lit. 'persona (físicamente) grande') designaba a los tributarios: estos eran los adultos aptos para prestar plenos servicios al Estado, por contraste con otras personas (adolescentes, inválidos) que daban prestaciones menores (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 203-206). Domingo de Santo Tomás traduce *hatun runa* por «hombre trabajador», «jornalero», «peon» y «pechero»; el anónimo de 1586 entiende la misma expresión como «[i]ndio aldeano de alquile» (Anónimo, 1586, 1a parte: 60) y González Holguín la explica como «[h]ombre basto [= común, tosco]. o labrador mitayoc o aldeano que no es de la ciudad» (González Holguín, 1608, lib. I: 148). En efecto, en su época, muchos de los indígenas que vivían en la ciudad del Cuzco no estaban sometidos al servicio personal (De la Puente Luna, 2016). Estas acepciones ya no existen en la actualidad, pero la expresión *hatun runa* sigue siendo vigente en la lengua. En el quechua cuzqueño-collavino, designa a una persona de alta estatura, significación ya existente en el siglo XVI. En la actual variedad ayacuchana, *hatun runa* significa simplemente 'adulto'. En el *Manuscrito de Huarochirí*, esta expresión se refiere en un caso a un adulto (Taylor, 1999a: 76, cap. 6 (8)) y en otro a la gente común, por oposición al *kuraqa* (Taylor, 1999a: 296, cap. 23 (32)), manifestando la conjunción inca y colonial de las acepciones de 'adulto' (definido por su desarrollo físico) y 'tributario'.

16 En un contexto muy particular, el de la administración fiscal inca en el Collao, *runa* se oponía a *uru*, término que significa y significaba 'araña' en el quechua cuzqueño y que se aplicaba a las poblaciones lacustres del Titicaca, que vivían de la pesca. Debido a su incapacidad para la agricultura y el pastoreo, los *uru* no tributaban al Estado con las mismas labores que los demás súbditos del Inca, sino solamente mediante el «servicio de los gobernadores y caciques», es decir, cumpliendo labores domésticas (Polo de Ondegardo, 2013 [1561]: 252). Su categorización como *uru* 'araña' se debe sin duda a que las arañas y los pescadores utilizan el mismo instrumento de predación, y no de producción, la *llika*, término que designa en quechua a la vez la telaraña y la red de pesca. En la percepción de Polo, no se trataba de una metáfora: los «Huros [...] nunca fueron tenidos por hombres [runa] ni se llamaban tal nombre. Y así es plática común hasta el día de hoy, que si preguntan «¿cuántos indios [runa] hay en tal parte» –dicen «diez o doce» los que son, aunque estén veinte pescadores con ellos» (Polo de Ondegardo, 2013 [1561]: 252), «no los tienen por hombres, ni ellos se tienen por tales» (Polo de Ondegardo, 2013 [1561]: 253).

17 *Runa* designaba también al dueño de un medio de producción, es decir, al que lo explotaba: el pastor con respecto a su ganado y el agricultor con respecto a su parcela. En la parte español-quechua de su *Vocabulario*, González Holguín traduce «[d]ueño, o

señor de algo» por *chaypa runan* 'la persona de eso'. En la misma obra, «[b]aldia cosa que no es de nadie» y «[d]escansad[o] animal» tienen por equivalente quechua *mana runayuq* 'desprovisto de una persona'. En contextos agrícolas y pastoriles, este empleo de *runa* se mantenía hasta hace algunas décadas en la provincia ayacuchana de Parinacochas, donde el dueño de un alfalfal o de una oveja era designado como su *runa* (Lauriault, 1958: 112, foja 235 y 150, foja 382). En estos casos también, la categoría de *runa* se define por la actividad productiva que ejerce sobre una chacra, un rebaño, etc.

18 Según González Holguín, *runa* + *-y* (pos. de 1ª p.), 'mi persona', constituía en el registro amoroso un «requiebro»: el enamorado o la enamorada trataba a su pareja de *runay*, *runallay* y *runayllay*, es decir, 'mi persona' o 'mi querida persona', posicionándose implícitamente como el animal o la chacra de su «dueño». De parte de una mujer, *runayaku-* ('adquirir una persona') se refería a la acción de tomar pareja (González Holguín, 1608, lib. I: 320), tal vez porque la esposa era en cierta forma uno de los medios de producción del tributario o *runa*. La acepción de 'esposo', que tenía *runa* en algunos contextos, se conserva todavía por lo menos en el quechua yaru (Weber *et al*., 1998: 469).

19 Otra metáfora formada a partir de *runa* era la que se refería a la pupila como *ñawip runan* 'persona del ojo' (González Holguín, 1608, lib. II: 235). Este último empleo sugiere la existencia de otra dimensión en los usos anteriores: el pastor, el dueño de una chacra y el esposo serían la parte vidente, es decir, consciente e inteligente, de cada una de estas duplas productivas. De hecho, en la lengua y la literatura oral quechuas actuales, la visión es la metáfora fundamental del discernimiento, una capacidad que forma parte, como hemos visto, de la definición de la persona cabal. La capacidad de producir y la inteligencia constituirían dos rasgos indisociables de la definición de *runa*. De modo simétrico, hemos visto en el capítulo dedicado al concepto de *purum pacha* en este volumen que se atribuía una incapacidad intelectual a los pueblos que desconocían la agricultura.

Formación de una acepción secundaria: persona del pueblo, indígena

20 Consideremos ahora la segunda acepción de *runa*, la que remite a una categoría particular de gente y cuyo equivalente de traducción en castellano es a veces «indio» o «indígena». La inexistencia, en quechua, de una oposición humano/animal dejó el campo libre para el desarrollo de otra serie de contrastes semánticos, en los cuales *runa* constituye el polo no marcado frente a categorías particulares de personas. Ya vimos que *runa* designa por excelencia al adulto. Lo hace también por defecto, pues para referirse a un niño el hablante lo hará de modo explícito usando términos como *warma* o *wawa*. Del mismo modo, uno se refiere a una mujer mediante el término específico *warmi*, de modo que el uso de *runa* suele implicar la referencia a un varón. Por ejemplo, en la literatura oral actual, los numerosos relatos que se inician por *Huk runas kasqa* (según la forma de estas palabras en quechua ayacuchano, 'dicen que había un *runa*') indican que el protagonista es un varón, pues los cuentos protagonizados por una mujer empiezan por *Huk warmis kasqa*. En estos empleos de *runa*, los rasgos 'adulto' y 'masculino' se activan por defecto o, tal vez, por excelencia. Veremos ahora que ocurre lo mismo en cuanto a

las divisiones sociales: *runa* designa a una persona común, ordinaria, «normal», «como nosotros», por oposición a los miembros de otros grupos sociales que son designados mediante términos específicos (*misti*, *wiraqucha*, *siñura*, etc.).

21 La oposición entre *runa* y otras categorías sociológicas se remonta por lo menos a la época colonial. Los textos muestran *runa* en situación de antonimia con *kuraqa* '(hermano,a) mayor', *yaya* 'padre' y *apu* 'mayor (del grupo familiar o social)'. En tales contextos y provisto de un sufijo posesivo, *runa* designaba a los súbditos de un curaca, como se observa en las preguntas que el *Confessionario* de 1585 formula a los caciques: *Pim chakraykita p'achaykita llamk'apuq kaŝunki? Runaykikunachu?* «Quien labra y siembra tus tierras y Chacras? Los Indios por sus mitas?» (Tercer Concilio de Lima, 1985 [1584-1585]: 226 [2]), *Runaykikunakta <Domingo>pi, <fiesta>pi, llamk'achiŝpa <missa>kta <doctrina>kta pasuchiqchu kanki?* «Has estoruado a tus Indios de la doctrina o missa ocupa(n)dolos e(n) otras cosas?» (Tercer Concilio de Lima, 1985 [1584-1585]: 229 [15]). La oposición *runa*/*yaya* es manifiesta en esta frase extraída de una petición dirigida en 1678 al obispo de Huamanga por los comuneros de Chuschi: *Kayta, yayay, <rrason>ta rikuy runaykikunapaq* 'Padre nuestro, mira esto con [espíritu de] verdad, para esta tu gente' (Durston & Urioste, 2013: 437 [12]; la traducción es nuestra). En el registro pastoral del quechua, los hombres se encuentran en la misma posición ante Dios: *Runaykikunakta qispichiy, yaya* «Señor has saluo a tu pueblo» (Oré, 1992 [1598]: 392-393 [157v-158r]). La complementariedad entre *apu* y *runa* se observa en el siguiente ejemplo, extraído de las peticiones de Chuschi: *<señor> apuy, <perladu>ymi kanki, wakcha runaykikuna qam yayaymanmi <ampara>kumuyki* 'señor nuestro, eres nuestro prelado, nosotros, tu pobre gente, venimos a pedirte amparo como a nuestro padre' (Durston & Urioste, 2013: 430 [37], 435). Con respecto a su «padre» o «mayor», los *runa* eran «el pueblo», en el sentido de una clase social.

22 Esta fraseología procede con toda probabilidad del lenguaje político inca, pues no parece explicarse a partir de prototipos en el español de la época. Corroboraría esta hipótesis su presencia en una oración de factura andina —aunque utilizada para demostrar la tesis del monoteísmo preincaico— que, según Huaman Poma, el Inca habría ordenado hacer «a dios Pachacamac» para obtener agua: *wakchayki waqallamusunkim, unuksaykita yakuksaykita kachamullaway wakchayki runayki llaqta runa kamasqaykiman* 'tus dependientes vienen a suplicarte, envíanos tu agua, somos tus dependientes, tu gente, tus siervos, a los que das fuerza vital' (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 190-191; la traducción es nuestra, véase variante en pp. 285 y 1161).

23 En este ejemplo, *runa* se asocia a *wakcha* y *llaqta runa*, y adquiere prácticamente el sentido de 'súbdito', 'vasallo'. Tal es el significado que le reconoce también Garcilaso en esta explicación relativa a los nombres que llevaba el imperio inca:

> [M]as después que los Incas sojuzgaron todo aquel reino a su Imperio, le fueron llamando conforme al orden de las conquistas y al sujetarse y rendirse los vasallos, y al cabo le llamaron Tahuantinsuyu, esto es, las cuatro partes del Reino, o Incap

> Runam [*inkap runan* 'gente del Inca'] que es vasallos del Inca (Garcilaso de la Vega, 1976 [1609], t. I: 19, lib. I, cap. VI).

24 Ello es coherente con la ya vista definición inca de la persona como un productor, en este caso un trabajador dirigido por una autoridad.

25 En la época colonial, estas oposiciones debieron favorecer la formación de dos antonimias nuevas, que también expresan relaciones entre gente común y élite: *runa*/*wiraqucha* ('español') y, posteriormente, *runa*/*misti* ('mestizo'). Ejemplo de la primera es esta frase del *Tratado* de Francisco de Ávila: *runakuna, wiraqucha <chacrero>kunapas, imapaqmi chakranpi tarpun?* «[l]os yndios que siembran y los Españoles que hazen lo proprio, para que lo hazen?» (Ávila, 1646-1648, t. I: 138). O esta otra, puesta por el mismo autor en boca de un «dogmatizador»: *ñuqayku runakunaqa manam <Dios>pa kamasqanchu kayku wiraquchakunahina* «nosotros los Indios no somos hechuras de Dios como los Españoles» (Ávila, 1646-1648, t. I: 297). Huaman Poma, por su parte, imagina este sermón burlesco: *[y]analuna yuqûnki, ukumarita wachanki; <mulato> yuqûnki, kusilluta wachanki; wiraqucha yuqûnki, ancha <bonito niño>ta wachanki, <mesticillo>ta; runa yuqûnki, <indio mitayo>ta wachanki*, es decir, 'si te folla un negro, darás a luz un oso; si te folla un mulato, darás a luz un mono; si te folla un español, darás a luz a un niño muy bonito, un mesticillo; si te folla un runa, darás a luz un indio mitayo' (Taylor, 1999b: 220-221; la traducción es nuestra). Esteban Sancho de Melgar, catedrático de la lengua general en la Universidad de San Marcos, escuchó o imaginó esta frase pronunciada por un indígena: «De ser Indio, Indio soy, pero no por eso me embriago. Runacca runam cani, ichacca manam chayraycuchu machacc – cani» (Sancho de Melgar, 1714-1718: 00048). En todos estos casos, *runa* expresa la identidad propia, definida por contraste con el colonizador.

26 La lengua quechua, sin embargo, no era hablada solamente por campesinos andinos, sino que tenía también hablantes criollos y mestizos. En el habla de estos, la acepción de 'persona común', es decir, 'no española', se convirtió en una denominación del Otro e inevitablemente se tiñó de un matiz étnico, convirtiéndose en equivalente quechua del concepto de 'indio'. Este significado se impuso en el quechua ecuatoriano, a cuya formación y difusión contribuyeron mucho sus hablantes españoles (Itier, 2021a). En cambio, en el sur del Perú, donde la interacción entre andinos y españoles fue menos estrecha, *runa* no se trasladó del todo al plano de lo particular.

27 El glotónimo *runasimi* ~ *runashimi*, utilizado en las variedades actuales de Cuzco, Ayacucho, Huánuco e Imbabura, se formó a partir de la acepción 'indígena'. En los textos quechuas del período colonial, su antónimo es *wiraqucha simi* 'lengua de los españoles' (p. ej., Ávila, 1646-1648, t. I: 46, 72, 92, 138). En realidad, dicha expresión se origina en una traducción al quechua de la expresión más común en el castellano de la época para referirse al quechua, y a cualquier otra lengua indígena, la de «lengua de los indios» o «lengua de indio», a veces dignificada como «lengua índica». La utiliza, por ejemplo, Huaman Poma: «Que todas las justicias seglares, ygl[e]ciasticos destos rreynos rreciuan las peticiones y memoriales enterrogatorios . abisado o carta q(ue) los yn(di)os lo dieren

y presentaren, aunq(ue) sea en lengua de yn(di)o» (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 817). En quechua, *runasimi* aparece por primera vez en la sección español-quechua del diccionario anónimo de 1586: «Lengua de los yndios. runa simi» (Anónimo, 1586, 2a parte: 126). El hecho de que esta expresión no esté incluida en la sección inversa del mismo vocabulario sugiere que en esa época se percibía todavía como una traducción del castellano y que su uso no se había impuesto del todo entre los hablantes nativos. Lo mismo ocurre en el diccionario de González Holguín (1608, lib. II: 194).

28 Los hablantes ayacuchanos y cuzqueños que hemos consultado la entienden literalmente como 'lengua de la gente como nosotros' y no como 'lengua de los indios', que fue su significado original. Con frecuencia, se asocia a *runasimi ~ runashimi* el posesivo que incluye al hablante y a su interlocutor: *runasiminchik ~ runasiminchis* 'nuestra lengua de la gente (común)' o, en Imbabura, *ñukanchi runashimi* 'nuestra lengua indígena'. En la actualidad, *runasimi ~ runashimi* tiende a ser el nombre propio del quechua, pues se emplea sobre todo para designar dicho idioma. En ciertos contextos, sin embargo, se utiliza para referirse a otras lenguas indígenas, como en esta declaración de la diputada peruana Tania Pariona al presentar un proyecto de ley a favor de las lenguas originarias: *kay ley kunan nanachikunqa llaqtanchikkunapa runasiminchikkunata* 'esta ley se preocupará por las lenguas de nuestros pueblos' (video en Facebook, Tania Pariona, 16 de agosto de 2017). Del mismo modo, en un reportaje del noticiero televisivo peruano *Ñuqanchik*, el presentador andahuaylino Raúl Chircca Llacchuas se refiere con estas palabras a una fiesta asháninka (un pueblo de la selva peruana): *ñawpa runasiminkuta rimastinmi sumaq ashaninka pachankuwan hina tinkuspam* … 'hablando en su antigua *lengua indígena* **[***runasimi*] y reuniéndose con su bella vestimenta asháninka …'. Nuestra percepción es que, en estas formulaciones, el concepto de *runa* remite a la noción débilmente étnica de «gente como nosotros». En el Collao y en Bolivia, en cambio, la expresión *runasimi* es percibida como despectiva, según los testimonios que hemos recogido. Es 'la lengua de los indígenas' tal como podrían llamarla personas pertenecientes a otros grupos sociales. En dichas regiones, la lengua no se ha apropiado y no ha resemantizado la expresión *runasimi*, sino que la sigue entendiendo en su sentido original e hispano de 'lengua de indios'. Esto se debe a que el quechua del Collao y Charcas no ha reemplazado el glotónimo inca *qhiswa (simi)* por la expresión colonial *runasimi* contrariamente a lo que sucedió en Cuzco y Ayacucho (cf. cap. 12, QHICHWA SIMI, en este volumen).

29 En la época colonial, ¿cuál era la extensión referencial de la nueva acepción de *runa*, la de 'persona como nosotros (y no como los españoles)'? Nos lo dice el jesuita Bernabé Cobo:

> Sólo un nombre tomado de la lengua quichua podemos decir que tienen agora los del Perú por universal, con que *significa toda suerte de indios naturales de América*, que es el de runa; el cual, aunque significa en su lengua el hombre, lo han ellos restringido y aplicado para significar solos los indios diferenciándolos con este nombre de los españoles y demás naciones de Europa; porque a todo hombre blanco comprehenden con este nombre, viracocha (Cobo, 1956 [1653], vol. II: 10, lib. XI, cap. II; las cursivas son nuestras).

30 En efecto, sabemos que en el siglo XVI los indígenas mexicanos y nicaragüenses asentados en el Perú eran llamados en quechua *upa runa*, expresión que significa 'gente (como nosotros pero) que no entiende cuando le hablas', pues no sabían la «lengua general» del país: «Vparuna. indios estraños de differente lenguaje como son los de Mexico, Nicaragua &c.» (Anónimo, 1586, 1ª parte: 152). Diego González Holguín explica así el significado literal de dicha expresión: «Barbaros, o los que no se entienden ni saben su lengua [de los peruanos]» (González Holguín, 1608, lib. I: 357). Por eso el pavo, originario de América del Norte, era llamado en quechua *uparuna atawallpa* («Vparuna atahuallpa. gallipauo de Nicaragua»; Anónimo, 1586, 1ª parte: 152) o <*Mexico*> *upa runap wallpan* («Mexico vparunap huallpan»; González Holguín, 1608, lib. II: 162).

31 Hoy la dupla *runa*/*misti* ha dejado en un segundo plano la oposición *runa*/*wiraqucha*, que generó los empleos que acabamos de describir, y ha restringido el significado de este último término al de 'hombre de estatus alto' (cf. cap.18, WIRAQUCHA 1, en este volumen). El sustantivo *misti* (en el sur del Perú y en Bolivia), *mishti* (en la sierra central peruana) o *mishu* (en Ecuador) designa a personas de condiciones socioeconómicas muy diversas, pero claramente diferentes de los comuneros andinos desde un punto de vista cultural. A esta diferencia se asocia una fuerte asimetría en cuanto al ejercicio del poder, por lo que *misti* se tiñe a menudo de un matiz despectivo. Hasta donde hemos podido averiguar, este término está atestiguado por primera vez en la *Nueva Crónica* de Huaman Poma (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 283) y reaparece luego en la comedia quechua *El pobre más rico* (fechable hacia fines del siglo XVII), de Gabriel Centeno de Osma, con dos ocurrencias, junto con un empleo de su par femenino <mistisa>. Entre dichas ocurrencias se halla la siguiente, puesta en boca de Quespillo, criado del inca Yauri Tito: *mayñinpiqa mistillapas / asta khuyakuqtaqmi* 'los mestizos algunas veces / muestran también algo de compasión' (vv. 377-378; la traducción es nuestra). La oposición *runa*/ *misti* reaparece, esta vez plenamente expresada, en el «Entremés del huamanguino, el huantino y la negra», un sainete bilingüe compuesto para la Navidad del año 1797 en Huamanga, en el que se enfrentan un arriero huantino y un «cholo» huamanguino. El segundo, que tiene ojos azules, lleva espuelas y un lazo, se considera español por ser de Huanta, aunque se expresa en un castellano muy motoso; el primero habla sobre todo en quechua. El huamanguino se refiere al huantino como a un *misti*, mientras que el huantino se refiere a su contendor como a un *runa* (Anónimo, 2000 [1797]: 478, 492).

32 Si bien la oposición *misti* /*runa* tiñó este último término de un matiz étnico, *runa* no dejó de ser también, en otros contextos, un concepto social, como lo atestiguan dos réplicas de *Ollantay*, la famosa tragicomedia neoclásica en quechua de Antonio Valdez (1782), en que el personaje epónimo dice al Inca Pachacuti:

> *Qanmi, yaya, quwarqanki* Tú, señor, me diste
>
> *quri chanpita, qantaqmi quri chukuta.* el hacha de oro y el áureo

> *Imapaqmi runamanta* yelmo. ¿Para qué me sacaste
>
> *hurquwarqanki?* de mi humilde condición?

33 El rey le contesta un poco más adelante:

> *Ollantay, qan runan kanki.* Ollantay, eres un hombre común.
>
> *Hinallapitaq qhipariy.* Quédate donde estás.
>
> (Valdez, en preparación; la edición y la traducción es nuestra)

34 En estas dos frases, *runa* tiene el significado de 'hombre del pueblo' y no aquel, étnico, de «indio». Observamos lo mismo en un relato oral recogido a fines del siglo XX en la provincia cuzqueña de Canchis, cuyo protagonista es caracterizado como *huq campesino, ayna humilde runaq wawan* 'un campesino, hijo de gente común y humilde como los de aquí', frente a personas calificadas de *hatun runakuna y kuraq runakuna* 'hombres importantes' (Ricard Lanata, 2004, anexo 3: 119). Así entendieron *runa* tanto José María Arguedas, para quien dicho término significaba «gente del común, integrante de la comunidad» (Arguedas, 1987 [1968]: 107, véase también p. 163), como los antropólogos César Fonseca y Enrique Mayer (el primero de ellos hablante del quechua), que estudiaron las comunidades peruanas en las décadas de 1960 a 1980: «En el debate sobre si estas distinciones [*runa/wiraqucha*] son étnicas o rótulos de un sistema de clases, es claro que se trata de lo segundo, en un marco donde una gran masa campesina [...] aparece dominada por grupos no directamente productivos» (Fonseca Martel & Mayer, 2015: 244, nota 14). Los *runakuna* son «la gente del pueblo», que se distingue de los otros grupos por su dedicación a la agricultura y el pastoralismo, y más aún por las particularidades culturales que estas actividades implican.

35 Ese ambiente intelectual y el desarrollo de la antropología explican sin duda la desaparición de las acepciones de «indio» e «indígena» en los diccionarios posteriores a mediados de los 1970. Sin embargo, el término parece haber expresado con fuerza la identidad cultural propia, vinculada, como se ha visto, a una forma de sociabilidad diferente a la occidental. Ello explicaría su resurgencia actual como autodenominación en castellano, bajo la pluma de varios intelectuales andinos.

36 El proceso que llevó el concepto de persona a actuar como una autodesignación sociocultural se dio también en otras lenguas de pueblos colonizados, a veces hasta el punto de que el término correspondiente fuera reivindicado por el grupo como etnónimo. 'Persona, gente' es el significado primario de los endónimos de varios grupos amerindios, tales como *asháninka* en asháninka, *shuar* en shuar, *p'urhe* en purépecha, *yoreme* en yaqui, *wayuu* en la lengua colombiana del mismo nombre, entre otros muchos ejemplos. En guaraní, el término *ava* 'hombre; humano' designa desde la época colonial a los indígenas (Chamorro, 2017: 30, 55-56; Boidin & Otazú Melgarejo, 2018). En la lengua

maori de Nueva Zelanda, el término *maori* 'ser humano' es también el nombre con el cual la población nativa se designa a sí misma.

37 A partir del caso del quechua, plantearemos que el uso de una designación específica para referirse a los miembros del grupo colonizador (*wiraqucha* y *misti*, en el caso del quechua) tuvo como repercusión o efecto de rebote que el término que significaba 'una(s) persona(s)', en las lenguas autóctonas, adquiriera en algunos contextos y por defecto una significación autorreferencial. De ese modo, a un significado universal, el de 'gente', se agregó una acepción particular, la de 'gente como nosotros', que las modernas afirmaciones de identidad se encargarían de convertir en etnónimo. Si así sucedió, deberá desterrarse la tesis primitivista que atribuyó muchas veces dichas autodesignaciones a un etnocentrismo absoluto, que habría llevado diferentes grupos autóctonos a considerarse a sí mismos como los únicos verdaderos «humanos».

Notes de bas de page

1. Ver http://www.langas.cnrs.fr/#/consulter_document/extraits/53

Le texte seul est utilisable sous licence Licence OpenEdition Books. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

14

SINCHI

El líder guerrero en tiempos preincaicos

p. 255-262

TEXTE INTÉGRAL

1 Los peruanos del siglo XVI refirieron a los españoles que no existían caciques (*kuraqa*) antes del imperio inca, sino que el poder estaba en manos de los «ricos» (*qhapaq*) y los «valientes» (*sinchi*). Examinaremos aquí la figura del *sinchi*, tal como la recordaban las tradiciones históricas post-incaicas, y trataremos de entender a través de ella un aspecto esencial de la organización política andina en vísperas de la expansión del Estado cuzqueño.

La noción de *sinchi*

2 El adjetivo *sinchi*, con sus variantes *sińchi* y *hinchi* en el centro del Perú, es casi universal en quechua y se puede traducir en muchos casos por 'fuerte'. La comparación dialectal muestra que su étimo protoquechua es **sińchi*.

3 Aparte de 'fuerte', los diccionarios modernos suelen dar a *sińchi ~ sinchi ~ hinchi* las traducciones «recio», «duro», «resistente». Este adjetivo, en efecto, califica entidades dotadas de una consistencia firme y que por eso ofrecen resistencia a cualquier fuerza exterior, como se observa en este ejemplo del quechua yaru: *qichqa rumiqa sinchimi* «el granito es muy duro, no se rompe fácilmente» (Weber et al., 1998: 234; nuestra transliteración; la traducción es de los autores). En su diccionario del quechua cochabambino, Joaquín Herrero y Federico Sánchez de Lozada explican que «[e]n esta acepción [duro, resistente], esta forma [*sinchi*] se aplica a huesos, maderas, hierros y especialmente piedras» (Herrero & Sánchez de Lozada, 1983: 405). A diferencia de otras variedades, el quechua cochabambino utiliza también dicha raíz verbalmente, con el significado de 'ponerse fuerte, recio', es decir, 'esforzarse al máximo', como en el ejemplo siguiente que ofrecen los autores mencionados: *Makaryu, mana chaykamachu kallpakusanki, sinchiy kayta kuyuchiyta atinanchiqpaq* «Macario, no estás haciendo toda la fuerza que esto requiere; métele más fuerza [sinchiy] para que podamos lograr mover esto» (Herrero & Sánchez de Lozada, 1983: 405; nuestra transliteración).

4 Aplicado a seres humanos o a cualquier entidad dotada de agentividad, el adjetivo *sinchi* expresa la idea de «anímicamente resistente» más que de «físicamente fuerte», pues esta última noción corresponde al adjetivo *kallpayuq* ('que tiene fuerza'). *Sinchi* es, por ejemplo, el que no siente el dolor (Weber *et al*., 1998: 509) o el que es «fuerte, resistente, curtido y sufrido para el trabajo» (Herrero & Sánchez de Lozada, 1983: 903); es decir, en ambos casos, el que tiene capacidad de resistencia. La expresión *sinchi sunqu* (o sus variantes dialectales), literalmente 'interior resistente', presenta distintos matices semánticos según las variedades de la lengua. En el ingano de Colombia, *sinchi sungu* es,

por una parte, «el que se sostiene frente a todo lo que sucede», pero también es el que tiene «corazón duro» (Comité de Educación Inga de la Organización «Musu Runakuna», 1997: 89), esto es, el tacaño, que no cede ante los pedidos de otros. El *sinchi sunqu* es aquel cuyo «interior» no se tuerce, no se ablanda, no se enternece. Por eso, en Huánuco también, *sinchi shunqu* es la «persona sin compasión» (Weber et al., 1998: 499). En cambio, en la cuenca del Pastaza ecuatoriano, el *sinchi shunguyu* ('provisto de un interior fuerte') es la persona valiente (Fauchois, 1979: 97). Lo que une todos estos usos de *sinchi* (*sunqu*) es la noción de inmutabilidad ante cualquier acción exterior. El significado básico de consistencia fuerte, dura, compacta se extiende aquí al ánimo (*sunqu*) de la persona. Ser *sinchi* es resistir el dolor, el cansancio o cualquier adversidad, pero puede ser también, según el contexto, ser insensible a la compasión o incapaz de empatía. Ser *sinchi* es resistir a todo.

5 La cualidad de *sinchi* no solo es defensiva, sino también proactiva, pues quien resiste los asaltos exteriores es capaz de actuar con vigor y energía. De ahí que *sinchi* sea también un adverbio de intensidad, como en este ejemplo cuzqueño: *sipas sinchitapuni chay waynata munarukusqa* 'la joven se había enamorado mucho (*sinchi*) del chico' (Eugenia Carlos Ríos, prov. de Espinar, com. pers.). En quechua ayacuchano, la variante Delta del coronavirus ha sido calificada de *sinchi ratakuq* ('muy contagiosa') (noticiero televisivo *Ñuqanchik*).

6 En el siglo XVI, el significado de *sinchi* ya era el que acabamos de definir. Domingo de Santo Tomás lo da como equivalente de «[f]uerte cosa», «rezia cosa» y «firme cosa» (Santo Tomás, 1560: 61r, 92v, 60r, respectivamente). Diego González Holguín señala que, aplicado a la tierra, *sinchi* significa «dura para arar» (González Holguín,1608, lib. I: 72). Como calificativo de un ser humano, *sinchi* es «animoso, de grande animo» (Santo Tomás, 1560: 11v) o «valiente» (Santo Tomás, 1560: 103r; Anónimo, 1586, 1a parte: 36), «esforçado», «[v]aleroso» (Anónimo, 1586, 2a parte: 105, 198, respectivamente). Estos autores registran varios derivados de *sinchi*: *sinchiya-* 'convalecer' (lit. 'volverse *sinchi*'), *sinchiyachiku-* 'esforzarse' (lit. 'hacerse *sinchi*'), etc. Para el cuzqueño Bartolomé Jurado Palomino, *sinchiku-* es «cobrar ánimo» y «tener buen ánimo» (Bellarmino, 1649: 37v, 38v, respectivamente).

7 *Sinchi* era la cualidad por excelencia del guerrero. Según el *Manuscrito de Huarochirí*, Tutayquiri, hijo del gran dios Pariacaca y conquistador de la región, era *ancha sinchi* ('muy *sinchi*'), es decir, 'muy valiente' (Taylor, 1999a: 172-173). Por eso, usado como sustantivo, *sinchi* designaba a los guerreros. González Holguín registra las expresiones *sumakumuq sinchikuna*, que interpreta como «[l]os soldados victoriosos» y *puqusqa sinchi* «[s]oldado viejo y diestro experimentado» (González Holguín, 1608, lib. I: 79, 194). Bartolomé Jurado Palomino traduce «vn valerossissimo soldado» por *huk ancha sinchi* (Bellarmino, 1649: f. 11r-11v). En *El Robo de Proserpina*, auto sacramental de mediados del siglo XVII, Plutón, que representa al demonio, describe como sigue el combate de los ángeles rebeldes contra Dios:

> *Quyllurkunam ch'akakakan,* Las estrellas centelleaban,
>
> *tutayaq q'usñim hatarin;* un humo oscuro se alzaba;
>
> *kuskamanta qapariŝpa* yo animaba a mis guerreros
>
> *sinchiykunakta kallpani.* dando voces en medio de ellos.
>
> (Espinosa Medrano, 2010: 64-65, vv. 119-122; la traducción es nuestra; cf. también vv. 371, 390, 842, 1633, 1681)

8 Varias fuentes muestran que la denominación de *sinchi*(s) se aplicaba en particular a los guerreros más destacados. Huaman Poma relata que Yáhuar Huácac «tubo otros hijos muy muchos uastardos auquiconas y hijas uastardas nustaconas y los uastardos salieron capitanes cincheconas» (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 105). 'Capitán' debe verse aquí como la traducción de *sinchi*. Muchos autores de la época la utilizan, como, por ejemplo, Ludovico Bertonio, quien la da como explicación de *sinti*, *cognado aimara de *sinchi* (Bertonio, 1612, 2ª parte: 76). Juan Pérez Bocanegra ve en el *sinchi* a un «caballero», es decir, a un guerrero de élite: *<IESV Christo>p awkin, sinchikunahinataq wallparinakunkum awqanchikkunap watiqayninman* (Pérez Bocanegra, 1631: 82), que traduce por «como caualleros de Iesv Christo, [los que recibieron el sacramento de la confirmación] se arman co(n)tra las tentaciones de nuestros aduersarios» (Pérez Bocanegra, 1631: 76).

Tradiciones relativas a los *sinchi*

9 La figura del *sinchi* desempeñaba un papel clave en las tradiciones históricas andinas del siglo XVI. En la *Historia índica* de Pedro Sarmiento de Gamboa (1572) y en las *Informaciones* de Francisco de Toledo (1570-1572) se menciona repetidas veces bajo ese nombre a los líderes guerreros de la época anterior al imperio inca. Cuando las fuentes no indican el término quechua, utilizan a menudo su equivalente español «valiente», como en esta traducción de una declaración que hizo en quechua el principal del pueblo huanuqueño de Rondo al visitador Ortiz de Zúñiga en 1562:

> Antes que hubiese yngas sucedían en los cacicazgos el más valiente y después de los yngas el primer ynga que hubo los envió a visitar y puso en cada guaranga cacique y sobre diez guarangas puso uno de los mismos naturales que a él le pareció y los mandaba a todos ellos y sobre todos había un gobernador ynga que los visitaba y hacía justicia y así de allí adelante sucedían en los cacicazgos los hijos a los padres (Ortiz de Zúñiga, 1967: 91).

10 Como lo sugiere su nombre, las hazañas bélicas del *sinchi* eran el principal criterio de su elección como jefe de guerra. Es lo que explica Pedro de Mercado Peñalosa, corregidor de los pacajes, refiriéndose siempre a la época preincaica: «Peleaban estos indios de la dicha provincia de los pacaxes de ciento en ciento y de docientos, a modo de

escuadrones, desnudos, y el más valiente dellos era el que los capitaneaba y mandaba en la guerra» (Mercado de Peñalosa, 1965 [1586]: 338). Lo corrobora don Diego Masco, principal del pueblo huanuqueño de Chupa en 1562:

> [A]ntes que el ynga viniese a esta tierra cuando algún cacique moría daban los indios sujetos al muerto el señorío a otro que fuese valiente y no lo daban al hijo y que después que vino el ynga oyó decir que sucedía de padre a hijo los señoríos (Ortiz de Zúñiga, 1967: 65-66).

11 Mediante el término «cacique», no creemos que el intérprete del declarante se refiera a lo que se suele llamar hoy un «curaca», sino, más bien, como en otros documentos, a la noción de «jefe indio» en general (cf. cap. 5, KURAQA, en este volumen). Como lo mostró Roberto Levillier (1956: 44-47, 51) basado en un examen de las informaciones del virrey Toledo, el poder del *sinchi*, además de no ser hereditario, se limitaba a la duración de un conflicto. Sarmiento de Gamboa lo confirma y explica que no implicaba retribución económica de parte de la comunidad:

> Cuando los de algún pueblo sabían que algunos de otras partes venían a les hacer guerra, procuraban uno dellos natural, y aun extranjero de su patria, que fuese valiente hombre de guerra. Y muchas veces el tal hombre se ofrescía de su voluntad a los amparar y militar por ellos contra sus enemigos. Y a este tal seguían y obedecían y cumplían sus mandamientos durante la guerra. La cual acabada, quedaba privado como antes y como los demás del pueblo; ni antes, ni después le daban tributo, ni manera de pecho alguno. A éste llamaron los de aquel tiempo y aún llaman los de agora *cinche*, que es lo mismo que «valiente» (Sarmiento de Gamboa, 1942 [1572]: 43-44, cap. 8; cf. datos similares en Jiménez de la Espada, ed., 1882: 186).

12 Diez años más tarde, Andrés de Vega, corregidor de la provincia de Jauja, recogió la misma información respecto a los «valientes» preincaicos:

> A éstos no les daban tributo ninguno más de respetalles y hacelles sus sementeras, y éstos se valían de lo que adquirían en los despojos de las guerras; y después entraron los Incas en esta provincia y les sujetaron y nombraron curacas y principales a los primeros que le iban con la ubidiencia (Vega, 1965 [1582]: 169).

13 Como se observa en esta cita, el principal aliciente para ser *sinchi* era, aparte del prestigio personal, los «despojos de guerra». Juan de Betanzos relata que el *sinchi* Uscovilca prometió a sus hombres que, al triunfar de los incas, compartirían entre ellos los bienes, las mujeres, la ropa, el oro, la plata y los esclavos de los vencidos (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón-Palomino, eds., 2015: 136). Las capacidades del *sinchi* atraían partidarios que esperaban sacar provecho, en términos de botín, de su asociación con un guerrero destacado.

14 El autor anónimo del *Manuscrito de Huarochirí* estableció un paralelo interesante entre las hazañas pasadas de los «viracochas» y las tradiciones andinas relativas a los *sinchi*. En su

introducción señala que si sus ancestros hubieran conocido la escritura:

> *imanam wiraquchappaŝ sinchi kaŝqanpaŝ kananka rikurin, hinataqmi kanman.*
>
> así como la antigua valentía de los *viracochas* se conoce hasta ahora [gracias a la escritura], así sería también [en cuanto a los hechos de los ancestros de los indios].
>
> (Taylor, 1999a: 2-3; la traducción es nuestra)

15 ¿A qué remite para él la expresión *wiraquchappaŝ sinchi kaŝqan* (lit. 'el haber sido *sinchi* de los viracochas')? No creemos que aluda a la historia medieval española, que el autor tenía pocas posibilidades de conocer, sino a los relatos bíblicos a los cuales aluden por ejemplo los sermones del Tercer Concilio (1585) y de Francisco de Ávila (1646-1648), a quien sin duda había escuchado predicar. Los hebreos, en efecto, también eran viracochas (cf. cap. 18, WIRAQUCHA 1, en este volumen). Los *sinchi* de los viracochas serían entonces Jesucristo, Noé, Salomón, David, San Miguel, San Pablo. Estos personajes tienen un notable protagonismo en las partes narrativas de los mencionados sermonarios y, de un modo u otro, son todos figuras dotadas de un ánimo «fuerte», es decir, heroicas. De nuevo observamos el carácter individual y circunstancial, y no institucional ni político, de la dignidad del *sinchi*.

Guerra y poder en los Andes preincaicos

16 El *sinchi* preincaico tiene homólogos en otras sociedades amerindias. El *toki* mapuche era el líder guerrero del *rewe*, equivalente del aillu centroandino; su poder era enorme pero limitado al tiempo de guerra (Boccara, 1999: 87). Entre los achuares, cuando estallaba un conflicto bélico entre dos grupos distintos, los miembros de un área endogámica, que viven de modo disperso, se reunían en una casa fortificada por iniciativa de un *kakáram* ('fuerte'), es decir, un guerrero de excepción, valiente, sin miedo a la muerte y buen orador (Descola, 1993). Los iroqueses también tenían jefes de guerra temporales a quienes confiaban el mando militar en caso de conflicto bélico, quitándoselo luego, pues dichos líderes eran considerados como amenazas potenciales para las asambleas populares que gobernaban la confederación iroquesa (Morgan, 1975: 133-136, 171-175). En realidad, es abusivo considerar a estos líderes como jefes, pues solamente conducen las operaciones bélicas (Descola, 1988: 822).

17 La arqueología ha detectado el afianzamiento de un poder elitario dentro de los pueblos andinos durante la segunda parte del período Intermedio Tardío, es decir, a partir de fines del siglo XIII. Se ha planteado que los *sinchi* fueron esas élites (Earle, 1997; Perales Munguía, 2018). Sin embargo, las evidencias arqueológicas relativas a ellas (casas con amplios patios, grandes jarras de chicha, restos de maíz y carne para ser consumidos en fiestas) no evocan la figura del *sinchi* tal como la describen las fuentes históricas, sino,

más bien, al personaje del *qhapaq* o *willka* (cf. caps. 11 y 17, QHAPAQ y WILLKA, en este volumen), es decir, al próspero ganadero que practica el comercio a larga distancia y ejerce su generosidad sobre una amplia red de clientes, a cambio de la fuerza de trabajo de estos.

18 En realidad, las fuentes apuntan a la existencia, en esa época, de una dualidad entre líder guerrero y jefe de paz, como en muchas otras sociedades amerindias descritas por la antropología de los siglos XIX y XX, por ejemplo, los iroqueses (Morgan, 1975: 174, 197, 199, 204) o las tribus del Orinoco (Clastres, 2011 [1974]: 27). En el caso andino, el poder de los *qhapaq* dependía de su capacidad para redistribuir riqueza de modo constante a sus allegados, mientras que el de los *sinchi* procedía de su aptitud para defender el aillu. Las fuentes insisten en que, una vez acabado el conflicto, no había motivo para seguir otorgando al *sinchi* un rol político. Se reafirmaba entonces, sin duda, la influencia del *qhapaq* o *willka*, cuyo poder, por ser económico y también mágico, tenía bases más profundas y permanentes. Existía, en efecto, una dimensión sagrada en el poder de los *qhapaq* o *willka*, como la de los jefes del antiguo Panamá estudiados por Mary Helms (1979), que sacaban su legitimidad de los intercambios a larga distancia y de los conocimientos esotéricos que adquirían en esos viajes. Ninguna fuente menciona un poder de este tipo en el caso de los *sinchi*.

19 ¿Podían confundirse a veces en una misma persona los roles de *sinchi* y de *qhapaq* o *willka*? Es posible imaginar que los fundamentos de la riqueza pecuaria de algunos ricos hombres haya sido la guerra. Ya vimos que el autor del *Manuscrito de Huarochirí* vinculó el ejercicio del poder con el saqueo: *chay pacha kawsaqkunaqa paypura awqanakuŝpa atinakuŝpallam kawsaq karqanku, kuraqanpaqpaŝ sinchikunallakta <rico>kunallakta riqsikurqan*, es decir, 'los grupos de esa época no hacían otra cosa que despojarse unos a otros y solo reconocían por jefes a los valientes y a los ricos' (Taylor, 1999a: 40-41; nuestra transliteración y traducción).

20 Según la tradición inca de fines del siglo XVII, Manco Cápac, conquistador del alto valle del Cuzco, habría sido un *sinchi*, pues con ese calificativo lo evoca el personaje de Inquill Thupa en la comedia de Gabriel Centeno de Osma, *El pobre más rico*, en un canto que dirige a su pretendida:

> *Munaymancha, quri quyllur,* Estrella de oro, quisiera ser
>
> *Manqu Qhapaq sinchi kayta;* el *sinchi* Manco Cápac;
>
> *Qusqu llaqta t'aqtaq kaspa* si yo hubiera conquistado el Cuzco
>
> *ichach kamaykitaq kayman.* tal vez sería digno de ti.
>
> (Centeno de Osma, 1938: 55; nuestra transliteración y traducción)

21 Después de Manco Cápac, no sabemos que algún rey inca haya sido categorizado como un *sinchi*, tal vez porque los cuzcos consideraban como institucionalizado el poder de los sucesores del ancestro conquistador del valle del Cuzco. Es cierto que el elemento *sinchi* figura en el nombre de uno de los reyes incas, Sinchi Roca (*Sinchi Ruq'a*), pero como adjetivo, es decir, en el sentido general de 'valiente'. Garcilaso lo explica de esta forma:

> Sinchi es adjetivo: quiere decir valiente, porque dicen que [Sinchi Roca] fue de valeroso ánimo y de muchas fuerzas, aunque no las ejercitó en la guerra, que no la tuvo con nadie. Mas en luchar, correr y saltar, tirar una piedra y una lanza, y en cualquiera otro ejercicio de fuerzas, hacía ventaja a todos los de su tiempo (Garcilaso de la Vega, 1976 [1609], t. I: 93, lib. II, cap. XVI).

22 Para el Collao anterior a la conquista inca, Sarmiento de Gamboa menciona varios casos de personajes que habrían tenido la doble función de *sinchi* y de *qhapaq*:

> [H]abía un cinche llamado Chuchi Cápac o Colla Cápac, que todo es uno. Este Chuchi Cápac cresció tanto en autoridad y riquezas con aquellas naciones del Colla-suyu, que le respetaban todos los Collas, por lo cual se hacía llamar Inga Cápac (Sarmiento de Gamboa, 1942 [1572]: 103, cap. 37).

23 Dicho autor coloca también en la categoría de *sinchi* a Tocay Cápac, jefe de los ayarmacas (Sarmiento de Gamboa, 1942 [1572]: 81, cap. 25). Es de notar, sin embargo, que Sarmiento aplica la categoría de *sinchi* a los jefes de todas las sociedades anteriores al imperio, incluido el «sinchi Chimu Capac» (Sarmiento de Gamboa, 1942 [1572]: 125, cap. 46). Es posible que, en su constante afán por deslegitimar los sistemas de gobierno prehispánicos haciéndolos incompatibles con la categoría de «señor natural», haya extendido la cualidad de *sinchi*, es decir, de jefe que tenía el poder por la fuerza, a personajes como Chuchi Cápac y Tócay Cápac que en realidad no habrían recibido ese calificativo en los relatos históricos nativos. Es una hipótesis difícilmente verificable, pero que debe llevarnos a considerar con prudencia el uso universal que los textos toledistas hacen de la categoría de *sinchi*.

24 Sea lo que fuere, los avances de la arqueología muestran que los relatos recogidos por los españoles a fines del siglo XVI, según los cuales la guerra dominaba completamente la vida de las sociedades preincaicas, no corresponden exactamente a la realidad (Housse, 2021). Dichos testimonios parecen estar impregnados por la ideología pacificadora del Estado inca, que tenía interés en acentuar el carácter bélico de las sociedades anteriores. Las evidencias materiales sugieren que los conflictos de la segunda etapa del período Intermedio Tardío eran más puntuales, más cortos y de menor intensidad de lo que se creía. Consistían ante todo en incursiones y razias, cuyo objetivo era adueñarse de los bienes del enemigo (Housse, 2021). Ello explica que los intercambios a larga distancia siguieron siendo intensos a lo largo de todo ese período (Housse, 2021) y que los *qhapaq* o «ricos hombres» pudieron prosperar.

25 Timothy Earle supone que los *sinchi* ejercían un poder coercitivo sobre la población (Earle, 1997: 8, 116, 141, 191, 194). No conocemos ningún indicio textual ni arqueológico

de tal coerción. Como se ha visto, las fuentes nos muestran más bien al *sinchi* como un jefe provisional, al contrario del *willka* o *qhapaq*, que tenía mucho poder, pues era dueño de bienes que otros necesitaban (cf. cap.11, QHAPAQ, en este volumen). Pese a ello, el poder del *qhapaq* no estaba institucionalizado, como lo muestra la ausencia, en la sierra del período Intermedio Tardío, de toda dramatización de la autoridad, mediante, por ejemplo, una parafernalia suntuaria o tumbas de élite, como lo observa el mismo Earle (1997: 184). Las sociedades altoandinas del período Intermedio Tardío, por consiguiente, no pueden ser consideradas como cacicazgos o jefaturas. Eran sociedades clánicas articuladas alrededor de *big men* u «hombres grandes», los *qhapaq*, cuya autoridad debió estar sujeta a su capacidad de perpetuar los beneficios económicos que daban a su clientela. Habría que esperar la época incaica para que existan en las tierras altas andinas jefes provistos de un poder verdaderamente político e institucional, el de los *kuraqa*, que se transmitía según reglas establecidas, estaba limitado por el Estado y se apoyaba en una parafernalia proporcionada por el Inca (cf. cap. 5, KURAQA, en este volumen). Durante el período Intermedio Tardío, en cambio, la guerra no parece haber sido una fuente de poder, por lo menos más allá del corto tiempo que duraban los conflictos.

Le texte seul est utilisable sous licence Licence OpenEdition Books. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

15

SUYU Y TAWANTINSUYU

La humanidad movilizada

p. 263-282

TEXTE INTÉGRAL

1 Se puede atribuir al protoquechua el sustantivo **shuyu*, pues bajo las formas *shuyu* o *suyu* lo encontramos hoy en casi todas las variedades de la lengua. Solo el quechua de Santiago del Estero, en Argentina, parece desconocerlo. Su significado varía en extensión de una región a otra, aunque implica siempre la noción fundamental de 'disposición alargada' (de hilos de colores en una tela, de una porción de terreno, de un grupo de personas, etc.). Veremos a continuación cómo esta noción se distribuye en acepciones diversas, entre las cuales figura la que entraba en la denominación que los incas daban a su imperio: *tawantinsuyu*.

Suyu, división alargada de una superficie

2 En la actualidad, la más difundida entre las acepciones de *shuyu ~ suyu* es la de 'lista a colores (en una tela)'. La encontramos en las variedades actuales de Ecuador (sierra y Oriente) y, en el Perú, en las de Incahuasi (departamento de Lambayeque), Chachapoyas, Huánuco, Junín, Huancavelica, Ayacucho y Cuzco, por lo menos.

3 Dicho uso del término también está atestiguado en las fuentes antiguas. Un documento cuzqueño de 1634-1635 menciona, entre las pertenencias de un descendiente de los reyes incas, «una lliquilla sanissuio de abasca» (*lliklla* 'manta', *sani* 'morado', *awaŝqa* 'tejido'), «una lliquilla parusuyo» (*paru* 'amarillo tostado') y una «lliquilla negra de abasca pucasuyo» (*puka* 'rojo') (Amado Gonzales, 2017: 151). En los tres casos es presumible que se trataba de mantas decoradas con listas moradas, amarillas y rojas, respectivamente, sobre un fondo de otro color menos resaltante, negro en el último caso. El siguiente fragmento de manta femenina (*lliklla*) es un posible ejemplo de decoración en *suyu*:

Fig. 33 – Lliclla de época inca

4 De modo general, *shuyu ~ suyu* remite y remitía a un diseño en forma de banda, cualquiera que sea el tipo de superficie en que se presentara. En el quechua de Huánuco, por ejemplo, *shuyu* designa las rayas del pelaje de los animales (Weber *et al*., 1998: 505); en el quechua surboliviano, *suyu kuchi* es el chancho cuyo pelaje tiene rayas y *suyu punchu*, un poncho con rayas (Eduin Coa Soto, depto. de Chuquisaca, com. pers.) Antiguamente, en quechua cuzqueño, *ŝuyu* se refería también a ciertas pinturas faciales (sin duda las que tenían una forma alargada): «Hauicuni.gui. o suyucuni.gui. afeitarse con qualquier color generalmente» (Santo Tomás, 1560: 137v; «afeitarse» significa aquí 'pintarse la cara'). Juan Pérez Bocanegra registra *ŝuyu* en este sentido en la siguiente pregunta de su confesionario: «[¿te has] afeitado [...] con intencion de parecer bien a tu galan, ó a otro hombre qualquiera [...]?» *<villa, villa>wan murukuqchu, ŝuyukuqchu kanki, ŝallaykipaq, mayqan qharipaqpaŝ «sumapuŝaq» ñispa?* (Pérez Bocanegra, 1631: 254 (n.° 200); no hemos podido identificar el término <villa, villa>). La siguiente cerámica nazca muestra tal vez este tipo de pintura:

Fig. 34 – Cerámica nazca con pinturas faciales

5 El término *ŝuyu* también tenía aplicaciones geográficas. Garcilaso señala que <Ritisuyu> era la «banda de las nieves» en el borde superior de una cordillera (Garcilaso de la Vega, 1976 [1609], t. I: 26, lib. I, cap. XII).

6 En el quechua de Cuzco y del Collao, el verbo *suyu-* tenía y tiene, entre otras acepciones, la de 'llorar', es decir, producir regueros de lágrimas en la cara, tal vez en referencia a las pinturas faciales ya mencionadas. Encontramos un ejemplo de ello en este lamento de la protagonista epónima del auto sacramental *El robo de Proserpina* (ca. 1650):

> *Llaŝaq qhillay aysaŝqaypa* Solo contestan mi llanto
>
> *kuywiyllanñam ŝuyuyŝiwan* las pesadas cadenas que arrastro.
>
> (Espinosa Medrano, 2010: 86-87, vv. 482-483; la traducción es nuestra)

7 Tanto hoy como antiguamente, el verbo *ŝuyu- ~ suyu-* presenta(ba) este sentido en contextos poéticos o como recurso expresivo especial, en general apareado con *waqa-* 'llorar', como en este ejemplo del norte del departamento boliviano de La Paz: *mamay wañun, kunan waqachkani, suyuchkani* 'mi madre ha fallecido y ahora lloro y derramo lágrimas (Lydia Cornejo Endara, prov. Bautista Saavedra, com. pers.).

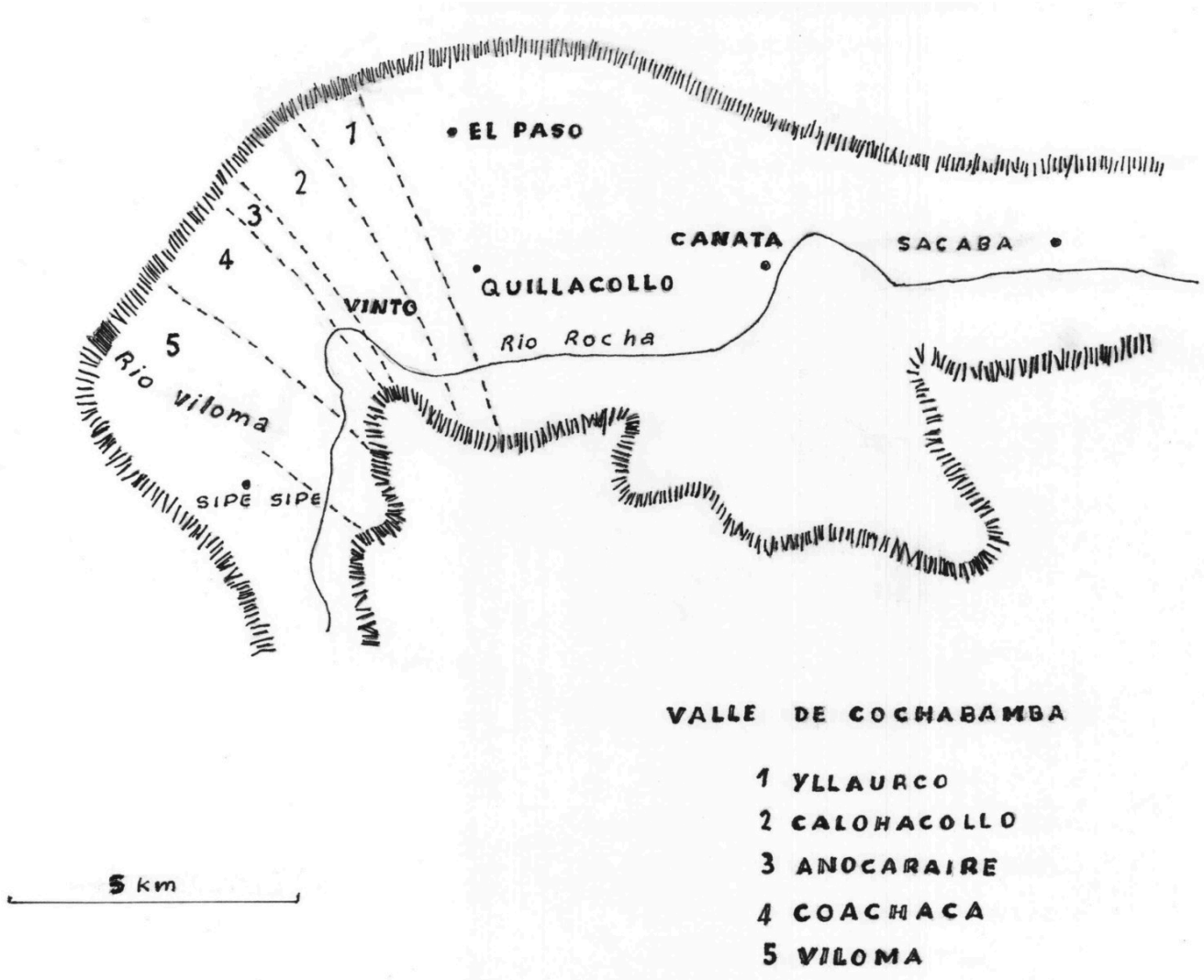
8 Las actuales variedades meridionales del quechua, así como el huanca y el tarmeño, también aplican *suyu ~ shuyu* a diversos tipos de división alargada de una chacra en franjas o bandas. En quechua cuzqueño, el verbo *suyu-* significa 'hacer surcos (en una chacra)', como en este ejemplo: *allinta suyumunki* 'haz bien los surcos' (Rosalía Puma, prov. de Urubamba, com. pers.). En la variedad ayacuchana, el término *suyu* se aplica, dentro de una chacra, a una línea dedicada a otro cultivo, por ejemplo, de quinua en un maizal. El sembrío intercalado constituye en efecto una estrategia común contra la propagación de enfermedades en los cultivos.

9 Tanto en quechua huanca, como en ayacuchano, cuzqueño y collavino, *shuyu ~ suyu* es también la banda de terreno que se atribuye a cada yunta de bueyes cuando se realiza una labranza colectiva. En el ámbito agrícola, se trata sin duda de la más difundida de las aplicaciones de la noción de *shuyu ~ suyu*. Esta división de la chacra en bandas asignadas a diferentes grupos suscita una emulación cuyo objetivo es el apresuramiento de la obra. Por eso, en la variedad huanca, *shuyu* ha sido definido por algunos lexicógrafos como «[f]aena asignada en todo tipo de labor agrícola realizada a manera de competencia» (Ballón Aguirre et al., 1992: 74). En el mismo contexto el verbo *shuyunaku- ~ suyunaku-* (en el que *-na-* expresa interacción entre los agentes) adquiere el significado de 'trabajar porciones de la chacra de manera simultánea y competitiva', como en este ejemplo de la provincia ayacuchana de Coracora: *Kuka akuyta usyaruspankuñataqmi aspiyta kachaykunku wapullawanña; suyupikaman churaykukuspa suyunaykukun* 'apenas terminaron de chacchar, se pusieron a escarbar animosamente; se dividieron el espacio (*suyunaykukun*) colocándose cada grupo en una banda (*suyu*) de la chacra' (Lauriault, 1958: 108, foja 32; la traducción es nuestra). Así es como se organiza, en particular, el barbecho (*chakmay*) y la siembra de trigo. El verbo *shuyunaku-* presenta el mismo significado en el quechua ancashino (Carranza Romero, 2003: 227), en la variedad yaru del Alto Huallaga (Weber *et al*., 1998: 505), en tarmeño (Puente Baldoceda, 1977: 20) y en huanca, donde el *shuyunakuy* ha sido definido como una «[c]ompetencia consistente en la asignación mutua que se hacen los trabajadores de parcelas midiendo su velocidad en el trabajo» (Ballón Aguirre et al., 1992: 74). 'Competir', sin embargo, no es más que un equivalente de traducción de *shuyunaku- ~ suyunaku-*, pues este concepto es básicamente espacial:

significa 'dividirse entre varios (la chacra) en segmentos alargados'. Bien lo entendió González Holguín: «Suyuni. Diuidir tierras chacaras, obras[;] dar partes del trabajo» (González Holguín, 1608, lib. I: 333). En la primera parte de este artículo de su *Vocabulario* debemos ver la definición del concepto y en la segunda una explicación de su uso.

10 En algunos lugares, los incas parecen haber transferido este principio de organización de la labor agrícola a una escala mucho mayor. Según un documento de 1556, Huayna Cápac dividió el valle de Cochabamba en secciones de forma alargada en cada una de las cuales instaló una colonia de mitimaes altiplánicos: «consta e parece averse repartido por el d(ic)ho guayna capaj y sus capitanes livimaita y guaicamaita el d(ic)ho valle de Cochabamba por suyos a muchas naciones de indios» (Byrne de Caballero, 1977: 19).

Fig. 35 – Los *suyu* del valle de Cochabamba (Wachtel, 1980: 302)



11 Al igual que los *suyu* en los que se organiza la labranza colectiva, estas divisiones del valle de Cochabamba fueron probablemente concebidas como espacios de emulación entre las naciones a las que fueron atribuidas. De modo general, en todos los contextos que hemos considerado, se manifiesta en *shuyu* ~ *suyu* la noción de oposición y complementariedad. Encontramos en el campo semántico del peinado una aplicación concreta e ilustrativa de esta noción: *chukchayta suyuruni* 'me he hecho una raya en el cabello' (lit. 'me he dividido el cabello en [dos] partes (opuestas y complementarias)';

Zenobio Ortiz, prov. de Andahuaylas, com. pers.). Esta formulación resalta el efecto de simetría enfrentada que la raya en medio delinea en el rostro humano, la misma que diseñaba también la pintura facial nazca arriba reproducida.

12 Vimos que en la entrada «suyuni» de su *Vocabulario* González Holguín mencionaba «obras» entre las «partes de trabajo» designadas como *suyu*. Se refería sin duda a obras de construcción. Lo confirma Juan Polo de Ondegardo en 1561: «aunque muchas parcialidades vayan a hazer una cassa de comunidad, nunca la empieçan sin ver y medir lo que cabe a cada una. Y entre los mismos de cada parcialidad tanbién hazen su división, que llaman *suyos*» (Polo de Ondegardo, 2013 [1561]: 332 (757)). Dicho de otro modo, *suyu* designaba cada uno de los segmentos de construcción a cargo de una cuadrilla de trabajadores. En efecto, de acuerdo a un principio fundamental de las organizaciones sociales andinas, el trabajo colectivo solía dividirse entre grupos que realizaban la misma tarea en diferentes secciones de una obra (Urton, 1984). En términos modernos, se trataba de una técnica de *management* que recurría a la competición para maximizar el rendimiento laboral.

13 Ello llevó a que el concepto espacial de *suyu* fuera identificado por los lexicógrafos antiguos como un equivalente del castellano «tarea», como lo manifiestan estos ejemplos: «Tarea de alguna cosa suyo» (Santo Tomás, 1560: 99r), «Tarea. Suyuy, llamcacunay» (*suyuy* 'mi suyu', *llamk'akunay* 'lo que me toca trabajar'; Anónimo, 1586, 1ª parte: 188), «Suyu. Lo que cabe de parte de trabajo a cada un suyo o persona» (González Holguín, 1608, lib. I: 333). Carecemos de testimonios textuales de estos empleos de *suyu*, de modo que no podemos determinar si constituyen una acepción distinta de las anteriores, más abstracta que ellas, o si corresponden simplemente a la noción de 'división alargada de una superficie'.

Suyu, fila de guerreros

14 Otra acepción de *suyu* está constituida por los usos en que designa a filas de hombres movilizados para la guerra o el trabajo. En estos contextos, la noción fundamental de 'disposición alargada' ya no se aplica a una banda dentro de un espacio bidimensional, como una tela o una chacra, sino a personas dispuestas en fila. González Holguín ilustra esta acepción con la expresión «suyusuyullan», que traduce como «[d]e vno en vno arreo». También registra la forma verbalizada «Suyuchanacuni. Ponerse en renglera o en orden assi en pie, o en sus asientos para ordenarlos» (González Holguín, 1608, lib. I: 333-334; «asientos» se refiere al lugar donde los soldados se disponen en batallones). Francisco de Ávila ofrece una ilustración casi lírica de esta acepción de *suyu* cuando evoca a los ángeles del día de la Resurrección: *Kaykunam qana ñawpamunqa ñawray ŝuyu-ŝuyunpi, ñawray wallparichiŝqa, ñawray rikch'aq p'achayuq, umanpi pillurîŝqa t'ikakunawan sumachikuŝqakama*, que él mismo traduce del modo siguiente: «Estos Pues vendran los primeros por sus legiones [*suyu*] y diferencias, con diferentes galas y apariencias, vestidos de varios colores y plumajes muy hermosos» (Ávila, 1646-1648, t. I: 28).

15 A través del término «legión» asoma aquí la idea de movilización militar, muy a menudo asociada a esta acepción de *suyu* en las fuentes antiguas. El primero en atestiguarla fue

Domingo de Santo Tomás, en la siguiente entrada de su *Lexicón*: «Appó suyochac capitan» (*apu suyuchaq* 'el mayor que forma un *suyu*'; Santo Tomás, 1560: 109r). González Holguín registra, entre otras, la siguiente entrada: «Huac suyu. El exercito contrario y vando enemigo» (*wak suyu* 'el otro *suyu*'; González Holguín, 1608, lib. I: 158). En el auto sacramental *El robo de Proserpina*, el personaje de Plutón, que representa al demonio, evoca con estas palabras la batalla de los ángeles rebeldes contra los que permanecieron fieles a Dios: *Hinantinpi wankar waqan / icha ŝuyuy urmananpaq* 'los tambores repicaban por doquier / anunciando tal vez la derrota de mi bando' (Espinosa Medrano, 2010: 64-65, vv. 111-112; la traducción es nuestra). Siempre a mediados del siglo XVII, el cuzqueño Bartolomé Jurado Palomino traduce el plural «soldados» por *ŝuyu* en la frase siguiente: «somos Christianos, esto es, soldados del Summo Emperador Christo señor nuestro», traducida como *<Christianos Christo> apunchikpa runan, ŝuyun kaŝqanchikta yachananchikmi* (Bellarmino, 1649: f. 6v, cf. también f. 112r), que podemos retraducir por 'los cristianos debemos saber que somos la gente y *suyu* de nuestro señor Cristo'.

16 Esta metáfora fue muy común en el quechua pastoral. En la traducción que Luis Jerónimo de Oré hizo del «Himno de San Ambrosio y San Agustín», la oración «Señor haz saluo a tu pueblo, y bendize a tu heredad» ha sido trasladada como *Runaykikunakta qiŝpichiy yaya, ŝuyuykiman <bendition>niykikta quytaq* (Oré, 1992 [1598]: 157v). En el original latín, *hereditas*, al igual que 'heredad' en castellano, designa la propiedad agrícola de una persona. Tal vez porque la propiedad individual de la tierra no existía en la tradición andina, la metáfora de los cristianos como una chacra poseída por Dios (piénsese en la imagen bíblica de la «viña del Señor») fue reemplazada en la traducción quechua por la imagen guerrera de un «bando» movilizado a favor de su amo. Los quechuistas coloniales acudieron a una imagen impactante para los andinos, que se sustentaba en tradiciones orales de tema épico.

17 Estas tradiciones y el vocabulario ligado a ellas debieron mantenerse hasta muy tarde, por lo menos entre los incas del Cuzco, pues casi dos siglos después de Jerónimo de Oré, Antonio Valdez hizo el mismo uso de *suyu* en su tragicomedia neoclásica hoy conocida bajo el título de *Ollantay* (1782). En el famoso monólogo en que el personaje epónimo planea su insurrección, se hallan estas palabras:

> *Hunu-hunu waranqata* Persuadiré a mil millares
> *antikunata llullaspa;* de guerreros antis;
> *suyuykunata tuqllaspa* engañaré a mis legiones (*suyu*)
> *pusamusaq pullqanqata.* y las traeré aquí como escudo.
>
> (Valdez, en preparación: vv. 567-570; nuestra edición y traducción).

18 Todavía en 1813, en la «Proclama a los habitantes de Ultramar» —un texto de propaganda elaborado por las Cortes de Cádiz para los americanos y traducido al quechua cuzqueño por un clérigo del Collao—, *suyunchiskuna* se refiere a las tropas españolas derrotadas por el ejército de Napoleón. Hasta donde sabemos, este es el último testimonio histórico de esta acepción de *suyu*. El significado de «legión» parece haber desaparecido de la lengua al mismo tiempo que, al inicio del período republicano, los incas iban perdiendo su identidad socioétnica, lo que implicó probablemente el olvido de sus tradiciones históricas propias y del repertorio lingüístico que las sustentaba.

19 Observemos, finalmente, que, en las épocas inca y colonial temprana, *ŝuyu* 'filas de guerreros' designó también los «alardes» (desfiles de carácter militar) y las «escaramuzas» (batallas fingidas) que ritualizaban la distribución de los súbditos del Inca en segmentos competitivos: «Suyonacuni.gui, o suyochaconi.gui hacer alarde», «Suyochacoc alarde de gente» (Santo Tomás, 1560: 168v), «Alarde. Suyuchacuy» (Anónimo, 1586, 2a parte: 33).

Las provincias como filas de trabajadores

20 El concepto de *suyu* como 'grupo movilizado' tuvo también una aplicación político-administrativa. La expresión *suyu runa* (lit. 'gente de fila') designaba a los habitantes de estos espacios provinciales, como lo señalan González Holguín («Suyu runa. El vasallo tributario»; González Holguín, 1608, lib. I: 333) y una probanza presentada en 1569 por dos incas, en la cual estos se refieren a los «suio runa, que quiere desir gente tributaria» (Segalini, 2017: 42, cf. también pp. 14 y 46), es decir, movilizable para el trabajo estatal. En un memorial de 1577, elevado ante el virrey Toledo por los caciques principales de las provincias que rodeaban la antigua capital para protestar contra las exenciones de servicio de que gozaban los cuzcos, los tributarios se expresan colectivamente a través de sus representantes, llamándose a sí mismos <Taguansuyos> 'las cuatro filas': «Las cuatro parcialidades que llaman Taguansuyos [...] decimos que bien conocemos la gran merced que Xpo Nuestro Señor nos ha hecho» (Espinoza Soriano, 1977: 120). Como se observa en esta formulación, *suyu* no era un concepto territorial, sino poblacional, como lo advirtió por primera vez Susan Ramírez, aunque no en base a observaciones lingüísticas (Ramírez, 2005: 25). En la traducción «provincia» que da Betanzos para *suyu* (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón-Palomino, eds., 2015: 205) hay que ver una equivalencia cultural y no una identidad conceptual.

21 En el imperio inca existía por lo menos dos rangos de *suyu*. El mayor era el de las 'cuatro filas' en que estaban repartidos los súbditos del Inca y sobre las cuales volveremos. A un nivel menor hallamos en el Collasuyo, por ejemplo, el binomio formado por *uma suyu* ('fila de la cabeza') y *urqu suyu* ('fila del cerro'), que vivían en cada uno de los lados del lago Titicaca, a lo largo de los dos ramales circumlacustres del camino real. La imagen de la «cabeza» (*uma*) aplicada a la región situada al este del lago Titicaca se basa muy probablemente en el hecho de encontrarse en dicha zona las fuentes de los importantes ríos situados en las tierras bajas. En quechua, en efecto, los manantiales de donde el agua brota con fuerza se consideran metafóricamente como los «ojos» (*ñawi*) del cerro (Zenobio Ortiz Cárdenas, prov. de Andahuaylas, com. pers.). En la terminología

geográfica quechua, por lo tanto, se denomina «cabeza» (*uma*) un espacio caracterizado por la presencia de las fuentes de uno o varios ríos. Los habitantes del Alto Napo, por ejemplo, llaman *uma llakta* ('territorio cabeza') los cantones de Tena, Archidona y Loreto, porque en ellos se encuentran las fuentes del río Napo (Cognet, 2022: 31). Encontramos en esta frase del visitador Ortiz de Zúñiga otro testimonio de que *suyu* no solo designaba cada uno de los cuatro grandes componentes humanos del imperio, sino también las múltiples divisiones administrativas que se encontraban dentro de ellos: «Visitamos un pueblo de camayos de sal que está en los yaros que se llama Caxamalca que tiene todo el suyu de Huánuco dos indios y una india» (Ortiz de Zúñiga, 1967: 293).

22 Existen algunos indicios de que la acepción de *suyu* como 'provincia' (por contraste con el espacio metropolitano) permaneció en el registro político-administrativo quechua durante toda la época colonial, por lo menos en la región de Cuzco. En efecto, la tradición literaria la mantuvo viva hasta muy tarde, aunque al parecer resemantizada, es decir, reinterpretada a partir de la dimensión espacial que subyace al concepto de 'provincia' en español. Ello se percibe en el uso que Antonio Valdez hizo, en *Ollantay*, de *hanansuyu* ('*suyu* de arrriba'; Valdez, en preparación: vv. 479, 502, 1177, 1244), muy probable traducción al quechua de la expresión «provincias de arriba», que designaba en castellano peruano el Collao y Charcas. El uso de *suyu* para traducir al quechua el concepto occidental de 'provincia' se observa todavía en una proclama dirigida en 1822 por el congreso de la República peruana a «los indios de las provincias interiores», en que estas palabras son expresadas en quechua por *inkakunaq suyunpi tiyaq runakuna* 'la gente que vive en el *suyu* de los Incas'[1]. *Suyu* aparece claramente aquí como una noción espacial: es la sierra, que se asocia a lo inca. Asimismo, una proclama del mismo año, firmada por José María Pérez de Urdininea, traduce «las provincias de abajo» por *ura suyu*, refiriéndose esta vez a la región del Río de la Plata con respecto a Charcas[2]. Finalmente, en la primera traducción de los Evangelios que se realizó al quechua (cuzqueño), *suyu* designa las provincias del imperio romano: <Galilea suiu> «Galilea» (Thompson et al., 1824a, 1:9), <Cai Huarmin gentil ó mana iniyniyoc carccan, sirofenisa suiumanta> «Esta mujer era pagana, sirofenicia de nacimiento» (Thompson et al., 1824a, 7:26), <Liuia suiupi, cirena quitipi> «los distritos de Libia junto a Cirene» (Thompson et al., 1824b, 2:10). Esta acepción se observa todavía en la tragicomedia *T'ikahina* (1934), de Nemesio Zúñiga Cazorla, donde la provincia de Canas es evocada mediante la expresión *K'anaqmarka suyu* 'la provincia de Canamarca' —K'anamarka era el centro administrativo inca de la zona— (Itier, 1995: 294-295). Con respecto a la lengua hablada, estos usos territoriales de *suyu* eran sin duda espúreos ya a principios del siglo XX.

Suyu, jurisdicción

23 Dado que *suyu* era por definición un grupo movilizado para el servicio estatal, constituía también la «jurisdicción» de la autoridad encargada de dirigirlo. Por eso el vocabulario anónimo de 1586, en su sección español-quechua, traduce «Iuridicion» por *suyu* y González Holguín registra la entrada «Iuridicion[,] districto[.] camachina suyu» (González Holguín, 1608, lib. II: 184).

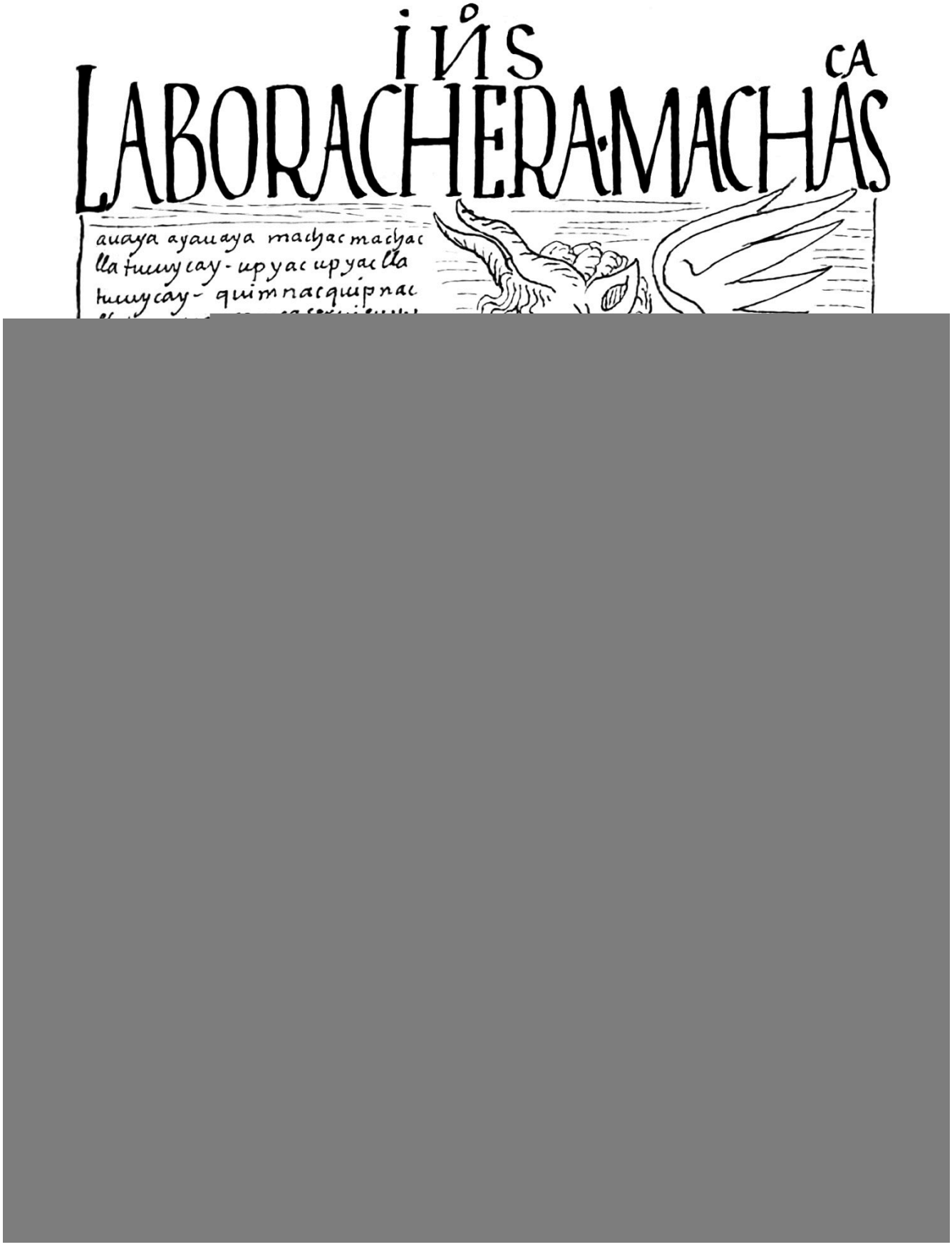
24 Creemos que estos empleos constituyen una acepción distinta a las anteriores, por su grado de abstracción, pues la noción de 'fila de personas' ya no parece estar activa en casos como el siguiente. Según el *Manuscrito de Huarochirí*, un texto muy marcado por el vocabulario cuzqueño, el héroe Llacsamisa, conquistador de los yuncas, dejó la «jurisdicción» (*suyu*) de la laguna de Yansa, es decir, la responsabilidad de honrarla y hacerle ofrendas, a su sobrino Cassachauca:

> *chaymantaraqŝi paypaq* Desde entonces, la jurisdicción del territorio de
>
> *<Yança>quchapaŝ suyun karqan.* Yansacocha correspondió igualmente [a Cassachauca].
>
> (Taylor, 1999a: 390-391 (12))

Suyu, trabajador

25 Una quinta acepción de *suyu* era la de 'trabajador (al servicio de)'. En efecto, de acuerdo a una lógica semántica muy común en quechua, el miembro de un grupo suele ser designado mediante el nombre del colectivo al que pertenece. De esa manera *llaqta* 'comunidad, provincia, país' puede designar también, secundariamente, a la persona oriunda del espacio señalado: *Piruw llaqtam kani* significa 'soy peruano' en quechua ayacuchano. Por eso *qusqu* significa a la vez 'Cuzco' y 'cuzqueño' y, en la variedad ancashina, los empleados del Parque Nacional del Huascarán son llamados *palkikuna* 'parques' (Walter, 2003: 157-158). En el caso de *suyu*, Huaman Poma ofrece un ejemplo de esta sinécdoque particularizante en un dibujo que representa a una mujer tocando la *tinya* ('tamboril') y cantando ante un hombre borracho que vomita con el demonio en la espalda. Uno de los versos reza: <camca serui suyulla mina suyulla> (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 862), es decir, 'tú [eres] trabajador *sirui* [= minero], trabajador de la mina', aludiendo a la propensión a embriagarse que tenían los trabajadores mineros.

Fig. 36 – Canto al minero o mina *suyu* según Huaman Poma (Guaman Poma de Ayala, 2019, vol. B: 323)



26 En este caso también, la imagen concreta de una fila parece estar completamente obliterada. Hasta donde sabemos, esta acepción no se conserva hoy más que fosilizada en el término compuesto *apusuyu*, que designa, por lo menos en las provincias surperuanas de Parinacochas y Cotabambas, a los cóndores servidores de la divinidad del cerro (*apu*), del mismo modo como el *minasuyu* era el servidor de la mina. En la zona

de Abancay, *apusuyu* designa al curandero que sabe invocar a los cerros, porque es un trabajador al servicio de la divinidad.

Tawantinsuyu: las cuatro filas

27 La primera mención a esta denominación del imperio inca es indirecta, a través de su traducción al español en el título del capítulo XLI de la *Suma y narración* de Juan de Betanzos: «En que trata de cómo Guayna Cápac envió çiertos señores de la çiudad del Cuzco a visitar las quatro provincias» (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón-Palomino, eds., 2015: 299). «Provincia» es en efecto, como vimos, la traducción que Betanzos eligió para *suyu*. En su *Relación* de 1563, Fernando de Santillán explica el origen de esta denominación, aunque sin mencionarla tal cual:

> Lo primero que hizo [Topa Inga Yupangui] fué dividir todo lo conquistado en cuatro reinos y señoríos, que fué uno Chinchaysuyo, que comienza desde Vilcaconga y viene por estos llanos hasta Quito; y el otro reino comienza desde Urcos hasta los Charcas, y llámase Collasuyo, y el otro reino se llama Andesuyo, que empieza de Avisca [...] El otro reino se llamaba Condesuyo, que va hacia Arequipa (Santillán, 1879 [1563]: 16).

28 Lo que deja entender el cronista es que la denominación *tawantinsuyu* tiene un origen histórico preciso y relativamente reciente: el reinado de Topa Yupangui. Una frase de Betanzos parece confirmarlo: dicha cuadripartición no habría existido en tiempos de Inga Yupangui —el predecesor de Topa Yupangui—, quien envió a algunos de sus capitanes a «que conquistasen y fuesen sujetando por la provinçia que *oy* llaman de Condesuyo» y a otros que fuesen «por la prouinçia que *ahora* dizen de Andesuyo» (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón-Palomino, eds., 2015: 205; las cursivas son nuestras).

29 Otro dato importante en la mencionada cita de Santillán es que Cuzco y sus alrededores, es decir, el espacio metropolitano, poblado de incas, mitmas y yanaconas, nunca estuvo dividido en *suyu*(s), pues este término designaba en exclusivo a la población sujeta al trabajo para el Estado, o sea, a los *suyu runa* o simplemente *suyu*(s). El hecho de que, aun en *tawantinsuyu*, el elemento *suyu* remitía a filas de personas, y no a espacios, se observa en una frase del cronista Pachacuti Yamqui. Refiriéndose al ejército de Huáscar en el momento de su confrontación con el de Atahualpa, escribe que «los Tabantinsuyos, cada provincia con sus generales, todos setiados en hileras» se encontraban a orillas del río Apurímac (Pachacuti Yamqui Salcamaygua, 1993: f. 40r). «Setiados» debe entenderse sin duda como «situados», es decir, «posicionados (para el combate)», y «en hileras» traduce muy probablemente la ya mencionada expresión quechua *suyu-suyulla*. Asimismo, Pachacuti utiliza numerosas veces el plural «los tabantinsuyos» para referirse a los súbditos del Inca cuando reciben los convites de su rey o combaten por él (Pachacuti Yamqui Salcamaygua, 1993: 8r, 29r, 35v, 40r, 42r).

30 Otra prueba de que los cuatros «suyos» no eran espacios —de hecho no eran de forma alargada—, sino grupos humanos, son las numerosas declaraciones formuladas en quechua por indígenas y transcritas en español, en las cuales dichos «suyos» se

presentan como conjuntos de súbditos: «los chinchaisuyos», «los collasuyos», etc. En su testamento, hecho en Cuzco el 24 de diciembre de 1586, Luisa Carua declara ser «natural de los tarmas, provincia de los chinchaisuyos» (Navarro Gala, 2015: 283); Isabel Vilcama, que dicta su testamento el 14 de octubre de 1589, declara ser «natural de los condesuyos» (Navarro Gala, 2015: 290). Expresiones como «el Chinchaysuyu» o «el Collasuyu» constituyen, por lo tanto, errores conceptuales de los historiadores modernos.

31 En su *Historia general del Perú*, Martín de Murúa refiere que Tupa Inga Yupanqui «[t]enia dos Personas nombradas que se llamauan suyoyoc apu los quales representaban donde quiera que yban su persona como tenientes y viReyes suyos . en xauxa Residía el uno y el otro en tiahuanaco y siempre eran Personas de su linage y de mucha confiança a quien daua este cargo» (Murúa, 2008: cap. 26, f. 53r [37]). Murúa no incluyó en su último manuscrito (el ms. Getty) la imagen del suyoyoc apu, pero la encontramos en el primer manuscrito, titulado *Historia del origen, y genealogía real de los reyes ingas* (el ms. Galvin):

Fig. 37 – *Suyuyuq apu* 'señor encargado de [una de las cuatro filas de] súbditos' (Murúa, 1987: f. 69v en Cummins & Ossio, 2019: 80)

libro 3º del govierno
toco ricuc.
1. suyozoc, apo. Birey.

32 Debajo del dibujo aparece la mención: «tocoricuc. ~~ViRey~~». A continuación de la cual se lee lo que parece ser una versión corregida de esta leyenda: «suyoyoc apo. BiRey». *Suyuyuq apu* significa literalmente 'señor que tiene un *suyu*', es decir, a cargo de uno de los cuatro *suyu* del imperio. Su túnica expresa su función de modo ideogramático, pues está decorada con bandas verticales, o sea *suyu*(s) textiles, que representan metafóricamente grupos de *suyu*(s) humanos, en este caso de trabajadores y/o guerreros movilizables. Es un ejemplo del uso de la acepción material de un término para representar otra acepción, en este caso sociopolítica.

33 El hecho de que el imperio inca consistiera, para sus dirigentes, en cuatro filas arquetípicas de guerreros o de trabajadores, y no en espacios geográficos, se debe probablemente a la inexistencia, en el antiguo Perú, de una cartografía bidimensional, es decir, de un sistema de representación susceptible de generar conceptos espaciales. Los incas registraban más bien sus dominios mediante quipus que probablemente censaban a la población tal como estaba dispuesta a lo largo de los caminos reales.

34 Sin embargo, *tawantinsuyu* tuvo también una acepción espacial, pero es revelador que esta no remitía a un territorio definido, sino al mundo. Lo explica Titu Cusi Yupanqui en su *Instrucción* (1570): «Tauantinsuyo [...] quiere decir [...] las quatro partes del mundo, porque pensaban de çierto que no avia más mundo que este» (Titu Cusi Yupanqui, 1992 [1570]: 19-20). Coincide con él Garcilaso, para quien «tavantinsuyu» son «las cuatro partes del mundo» (Garcilaso de la Vega, 1976 [1609], t. I: 83-84, lib. II, cap. XI). El Inca precisa que «[p]or estas cuatro provincias entendían toda la tierra que había hacia aquellas cuatro partes, aunque saliesen de los términos de las provincias muchas leguas adelante, como el reino de Chile [...] de manera que nombrar aquellos partidos [Collasuyu, Chinchaisuyu, etc.] era lo mismo que decir al Oriente, al Poniente, etc.» (Garcilaso de la Vega, 1976 [1609], t. I: 83-84, lib. II, cap. XI). Asimismo, el autor indígena de la relación quechua de Huarochirí utiliza *tawantinsuyu* para referirse al mundo en general, tanto en la época inca como en épocas anteriores (Taylor, 1999a: 223 (13), 224 (16, 19), 282 (11), 290 (9)). Uno de los sermones del Tercer Concilio (1585), al evocar el Apocalipsis, revela que *tawantin ŝuyumanta niña qiŝpimunqa* «de las quatro partes del mundo [surgirá fuego]» (Tercer Concilio de Lima, 1985 [1584-1585]: 765). Para expresar la misma noción, la lengua aimara calcó la expresión quechua, como se observa en la siguiente entrada del diccionario de Ludovico Bertonio: «Pusi suu. Todo el vniverso mu(n)do» (Bertonio, 1612, 2ª parte: 178; *pusi* 'cuatro', aim. *sū* < que. *suyu*).

35 ¿Cómo se pasó de la imagen de cuatro filas de guerreros o de trabajadores a la evocación del 'mundo'? Esta última significación se debe en realidad al sufijo totalizador *-nti-*, que se añade a un nombre para formar otro sustantivo que evoca un conjunto completo: *wata* 'año' → *watantin* 'todo el año', *llaqta* 'pueblo' → *llaqtantin* 'todo el pueblo', etc. *Tawantinsuyu* significa por lo tanto literalmente 'las cuatro filas reunidas', es decir, expresa la idea de una colectividad humana reconciliada después de una época de fragmentación, conflicto y baja productividad (el *purum pacha*, cf. cap. 10, PURUM PACHA, en este volumen). El imperio inca, en efecto, se concebía como un proyecto de paz y de cooperación. Abarcó rápidamente la parte más poblada y productiva de América

del Sur, de modo que, cuando se creó la denominación de *tawantinsuyu* (¿durante el reinado de Topa Yupangui?), las tierras situadas más allá de los dominios del Inca pudieron aparecer como confines más o menos llamados a integrarse algún día a la civilización. Se volvía entonces posible designar el mundo mediante el término referente al dominio inca.

36 No se trata de un fenómeno único. En muchas lenguas imperiales, 'imperio' y 'mundo' no existen como nociones distintas. El griego *oikouménê* '(mundo) habitado' designaba el imperio romano tardío y el chino *Tiān Xià* 'bajo el cielo' fue uno de los nombres del imperio chino. En el caso de *tawantinsuyu*, sin embargo, el desarrollo metonímico fue inverso: dicho término designaba *stricto sensu* a los súbditos del Inca y solo por extensión al mundo habitado. Ello refleja probablemente el hecho de que la expansión inca significó un ensanchamiento del horizonte geográfico andino y que solo con ella surgió, para los hablantes del quechua, la necesidad de referirse al mundo.

37 El mundo en el que pensaban los incas parece haber correspondido a lo que llamamos América del Sur. Debemos a Huaman Poma la explicación más precisa que tengamos al respecto:

> Se dize tauantin suyo desde el cabo de la montaña de chile - hasta el cabo y montaña de nobo rreyno [la actual Colombia] - desde la mar de sur hasta la mar del norte [el Atlántico] - toda la cierra toda la montaña toda la cordellera y llanos arenal del mar (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 341).

38 «Tauantinsuyo» incluía también «Panama, Santo Domingo, Paraguay» (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 365). Porque se refería a una población movilizable a favor de un *axis mundi*, el Cuzco, *tawantinsuyu* evocaba perfectamente un mundo concebido como un espacio terrestre continuo, rodeado por un mar en el que no se encontraban más que islas periféricas.

39 El contacto con Europa debió cuestionar radicalmente estas concepciones geográficas, suscitando la necesidad de un nuevo término para referirse a un mundo que incluía ahora vastos territorios transoceánicos (los sermonarios en quechua mencionan con frecuencia no solo España, sino también Italia, Francia, Inglaterra, el imperio otomano, Persia, China, Japón y Filipinas). El préstamo *mundu* es el que se impuso para ello en todas las variedades del quechua. Conscientes de que el concepto de *tawantinsuyu* se había vuelto inadecuado para designar ese mundo nuevo, los quechuistas coloniales forjaron el neologismo *tiqsimuyu*, calco del latín *orbis terrarum* (Itier, 2013a: 56). Este préstamo semántico permanece hasta hoy en el registro purista del quechua.

40 En la tradición literaria cuzqueña, impregnada de incaísmo lingüístico, *tawantinsuyu* permaneció con su significado histórico de 'mundo' hasta una época tardía. Hacia mediados del siglo XVIII, el protagonista epónimo de la comedia quechua *Usca Paucar*, un príncipe inca del siglo XVI, exclama en su principal monólogo:

Tawantinsuyu, uyaychik	Oh mundo, escucha
kay sunquypa k'arasqanta;	la rabia de mi corazón;
tukuy pacha tanta-tanta	oh tierra, reúnete
qhasquyta kunan qhawariy.	y mira ahora mi pecho.

(jornada primera; nuestra transliteración y traducción en preparación)

41 El último testimonio que conocemos de este uso de *tawantinsuyu* se encuentra en la traducción de los Evangelios que se hizo en 1824. En ella, la frase «[Jesucristo] enviará a los ángeles para reunir a sus elegidos desde los cuatro vientos» (Marcos 13:26), donde «los cuatro vientos» significa 'los cuatro puntos cardinales', es trasladada como <*angel*>*ninkunata kachanqa, akllasqankunata tawantin suyumantapacha huñunankupaq*, es decir, literalmente, 'enviará a sus ángeles desde los cuatro suyu para que reúnan a sus elegidos' (Thompson et al., 1824b). Esta opción de traducción revela un aspecto importante del quechua: para situar algo en el espacio, esta lengua usa un marco «absoluto», es decir, puntos de referencia fijos (en la variedad inca: Chincha, el territorio de los collas, etc.), en lugar de los puntos cardinales, que corresponden a un marco relativo.

42 La potencial coincidencia, en *tawantinsuyu*, de las ideas de 'imperio inca' y de 'mundo', muestra que dicho término expresaba una pretensión de universalidad: el Tahuantinusuyo era la civilización definida como una sustitución de la guerra por la producción, que irradiaba desde un centro hacia una periferia no delimitada.

Una acepción reciente de *suyu*: país

43 A partir de la última década del siglo XX empezó a difundirse en los manuales escolares y los medios radiales y televisivos el uso de *suyu* en el sentido de 'país'. Esta innovación se dio primero en el Perú para luego alcanzar Bolivia: *Perú suyunchik* 'el Perú', *Bolivia suyunchis* 'Bolivia'. Este neologismo ha tenido cierto éxito y compite hoy, para referirse a un país, con el concepto más tradicional de *llaqta* ('tierra, territorio, pueblo'): *Perú llaqtanchik* 'el Perú', *Bolivia llaqta* 'Bolivia' (cf. cap. 6, LLAQTA, en este volumen).

44 El uso de *llaqta* en el sentido de 'país' es muy antiguo, pues ya se encuentra atestiguado en el siglo XVI. Francisco de Ávila menciona en su *Tratado de los Evangelios* <Chili llacta> 'Chile' (Ávila, 1646-1648, t. II: 99), <Francia llacta> y <Egypto llacta> (Ávila, 1646-1648, t. I: 563, 341), entre otros. Es de notar, sin embargo, que Ávila también acude al término *suyu* en contextos idénticos: <Galilea suyu>, <Persia ñiscca suyu>, <Mexico suyu> (Ávila, 1646-1648, t. I: 54 y 116, 81, 289, respectivamente). Estos empleos de *suyu* se explican probablemente a partir de la noción de 'colectivo movilizado (para la guerra)', que permitía evocar lo que llamamos una «nación». Un primer indicio de ello se encuentra en el mismo *Tratado* de Ávila, cuando el predicador se refiere a <cay Iudiocuna ñisca suyu>,

que traduce por «esta generacion, esta casta de los judios» (Ávila, 1646-1648, t. I: 5). Es reveladora la equivalencia que el autor establece aquí entre *suyu* y expresiones que evocan un grupo de gente y no un espacio. La «Proclama a los habitantes de Ultramar» (1813) es el documento que ofrece las más claras evidencias de que *suyu*, utilizado para referirse a un país, remitía en realidad a sus habitantes movilizados. El traductor al quechua tradujo «ya la España pereció» (debido a la invasión napoleónica) por *ñan hatun España chay sinchi suyu qullunña*, una amplificación que podemos restituir literalmente como 'ya la gran España, ese *suyu* fuerte, ya se extinguió'. Aquí *suyu* se refiere a la población civil española movilizada para la defensa armada de su patria y no a un espacio político. Asimismo, el mismo texto menciona las Cortes de Cádiz «a que todos los españoles son igualmente llamados»: *chay huñukuypimari huch'uy hatun <España>pi kay tiqsipi kawsaqkuna siq'isqaña huk suyulla llapanchispas yupakunchis*, que podemos traducir como 'los habitantes grandes y pequeños de España y de esta tierra [América] ya inscritos en esa reunión [= la asamblea constituyente instalada en Cádiz] nos contamos todos como un solo *suyu*', es decir, como un mismo bando susceptible de actuar unido. El traductor también afirma que ingleses y españoles forman ahora *huk suyulla* 'un solo *suyu*', un solo bando en su lucha contra Francia napoleónica.

45 Es probable que durante el siglo XIX los quechuistas eclesiásticos del Cuzco conservaran la tradición de usar *suyu* como alternativa a *llaqta* para referirse a un país. En las primeras décadas del siglo XX, Nemesio Zúñiga Cazorla lo emplea en ese sentido en la primera frase de su tragicomedia *T'ikahina* (1934): *ayriway killa tukuytam, suyunchikpaq hatun waqay chayamurqan*, 'a fines del mes de abril, una gran desgracia cayó sobre nuestra nación' (Itier, 1995: 280-281). A todas luces, sin embargo, *suyunchik* no refleja aquí una formulación vigente en la lengua de hace un siglo, sino que sustituye, en una perspectiva purista, la expresión usual *nasyunninchik*, del mismo modo como *ayriway killa* 'abril' reemplaza, en la misma frase, el *abril killa* de la lengua real.

46 La equivalencia *suyu* = país (que implica un préstamo semántico del español) y el reemplazo de *nasyun* por *suyu* en el vocabulario de la educación y los medios de comunicación se fueron realizando muy progresivamente en el Perú. *Llaqta* seguía predominando en los textos políticos quechuas de la época del gobierno nacionalista del general Velazco (1968-1975). La siguiente página de *Cronicawan*, suplemento en quechua del diario *La Crónica*, fechada en el 26 de agosto de 1975, muestra sin embargo que, al lado de *Egipto llaqta*, *Israel llaqta*, *arabe llaqtakuna, europeo llaqtakuna* y *Perú llaqta*, ya estaban asomando las expresiones *Estados Unidos suyu* y *Finlandia suyu*, sin ninguna diferencia semántica.

Fig. 38 – *Llaqta* y *suyu* expresando el concepto de 'país' en una página de *Cronicawan* del 26 de agosto de 1975

CRONICAWAN

Lima, chunka isqonniyuq, iskay chunka suqtayuq p'unchaykama, Chawa Warki killa 1975

11

Hawa llaqtamanta

Manaña awqatinkuyilapi kawsanankupaq qatikayta mushkhakun. (Para no vivir en guerra permanente se busca la paz).

Egipto llaqta, Israel llaqtawan qasi kayta tarinqaku

● WASHINGTON, Chawawarki killa 1975 wata (CRONICA—WANPAQ).— Washington llaqtapi willanku, qasiy tiyay chayamushanña Medio Orientipaq, nispa.

Chaypaq Henry Kissinger wiraqucha, Estados Unidos Kamachiq sutinpi chay suyuman rinqa, Egipto llaqta kamachikuqwan, Israel llaqta kamachikuqwanpas rimananpaq, paykuna qelqapi sut'ichananku imaynan Sinai orqupi wallawisankunata t'akanqaku, ama awqatinkuypi haykunankupaq, hinaspa qasilla tiyanankupaq.

Muyuntinpi, llapan llaqtakuna, ancha sunqonwan munanku manaña awqanakuy kanänta, hinaspa chay Arabe llaqtakuna, Israel llaqtapuwan allinta qhawanakunankupaq, yanaparikuspa tiyanankupaq, amaña yawar usuchinankupaq.

Chaytan kunan mashkhakushan, sichus chayta aypanqaku chayqa, qasikaymi t'ikanqa.

EGIPTO E ISRAEL HALLARAN LA PAZ

WASHINGTON, Chawawarki killa, 1975 wata (Para CRONICAWAN).— En la ciudad de Washington, han anunciado que la paz está siendo conseguida en el Medio Oriente.

Para ello, Henry Kissinger, en nombre del Gobierno de los Estados Unidos, irá a esa región, a entablar negociaciones con los gobiernos de Egipto e Israel, para que ellos suscriban un acuerdo de separación de fuerzas en el Monte Sinaí, a fin de evitar nuevos conflictos bélicos, y así puedan vivir en paz.

Todos los pueblos del mundo, desean de todo corazón que no haya más guerras, y que los países árabes e Israel convivan en armonía y ayudándose mutuamente, que ya no haya más derramamientos de sangre.

Eso es lo que se está buscando; en caso de alcanzar eso, florecerá la paz.

Caracas llaqta qhawanqa Peru llank'asqanta

● CARACAS, Venezuela, Chawawarki killa, 1975 wata (CRONICAWANPAQ).— Chunka pisqayuq p'unchay, Caracas llaqtapi kicharinku Peru llaqtamanta Exposición, chayta ruwakushan Ministerio de Comercio, Banco Popular del Perú qolqe churasqankuwan.

Chay exposicionpi kashan rikunapaq Peru llaqtapi imaymana ruwasqarkuta,qhawachishanku artesanía, artes automotores, ujyanakuna, sapatukunata, confección, maquinarias de construccion, motorkunata, muebles, plasticos, qolqe, artefactos electricos, pujllanakuna, p'atarakuna, maderas, productos metalicos, productos quimicos, awaykunata, qhespikunata, transporte aereo, mikhuna rurukunata.

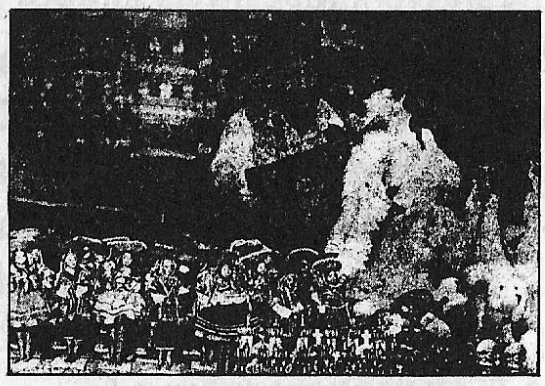
Llapan runakuna chay exposición qhawaqtinkucha, utisparaq qhepanqaku, Cajamarca qhespe qhawaspa, Qosqo qhespitapas, allin llank'asqa kashaqtinku, hinallataqmi qharawan, paqucha alfombrakuwan.

EN LA CIUDAD DE CARACAS SE EXPONE PRODUCTOS DEL PERU

CARACAS, Venezuela, Agosto de 1975 (Para CRONICAWAN).— El día 15, en la ciudad de Caracas, se ha abierto una Exposición del Perú; eso se está haciendo, con los auspicios del Ministerio de Comercio y el Banco Popular del Perú.

En esa exposición se puede apreciar todo lo que produce el Perú, así se está exponiendo artesanía, artes automotores, bebidas, zapatos, confecciones, maquinarias de construcción, motores, muebles, plásticos, plata, artefactos eléctricos, juguetes, libros, maderas, productos metálicos, productos químicos, textiles, vidrios, transporte aéreo y productos alimenticios.

Todas las personas que asisten a esta exposición, se quedan maravilladas viendo los espejos de Cajamarca, así como los espejos del Cusco, por el acabado que tienen, asimismo, causa asombro las alfombras de alpaca que se exponen.



Imayna RuwasqanchistaCaracas llaqtapi qhawachishanku. (Todo lo que producimos se está exponiendo en la ciudad de Caracas).

Peste bubonica onqoy nuevo mejicupi

● NUEVO MEXICO, Estados Unidos, Chawawarki killa 1975 wata (CRONICAWANPAQ).— Phaway Bubonica, hina sutiyuq reqsisqa onqoymi, qanchis runakunata onqochin,Nuevo México llaqtapi, Estados Unidos suyupi.

Hanpi kamayuqkuna ama chay onqoy miranan-paq, runakunata wajyamushanku, pikita wañuchinakupaq. Pikikunaqa kay onqoytan mast'arinku. Chay peste bubonica onqoymi, reqsikun "yana onqoy" sutiyuqwan

Chaypaq, pikikuna mana miranan-paq, huk'uchakunata ayqechina, huk'uchakunaqa pikiyuqmi kanku, hinaspa chay pikikuna kaniwasqanchiswan chay onqoy mast'arikun.

Waranqa tawa pachaj watapiraq, chay onqoy Europa Suyupi mirarisqa, hinaspa waranqanpi runakunata wañuchiran.

PESTE BUBONICA EN NUEVO MEXICO.

NUEVO MEXICO, Estados Unidos, Agosto de 1975 (Para CRONICAWAN).— La enfermedad conocida como peste bubónica, atacó a siete personas en Nuevo México, Estados Unidos.

Las autoridades de salud, para que el mal no se multiplique, están haciendo un llamado a la gente para que maten las pulgas, ya que las pulgas son las que extienden el mal. La enfermedad llamada peste bubónica, es conocida también con el nombre de "la muerte negra".

Para eso, para que las pulgas no se multipliquen, hay que ahuyentar a los ratones, porque en ellos abundan las pulgas, y con la picadura de esas pulgas se trasmite la enfermedad.

Todavía el año 1,400, esa enfermedad se propagó en Europa, causando la muerte a miles de hombres.

Qasi tiyanankuta yuyaycharanku europeo llaqtakuna

● Chawawarki killa wallariyta kinsa chunka pisqayuq europeo llaqtakuna tantanakuranku Finlandia suyupi, Helsinki kamachikuq llaqtapi, chaypin ñawpachiranku qespichiy yuyayta allin kawsayninkuwan kuskachakunankupaq, llaqta awqayta ayqechispanku.

Riqsichillankutaqmi kay qasi tiyayninkupi, allin chaninchasqa qhepanapaq "Acta final" nisqa kamachiyta qelqasqankuta, kaywantaq allinta qhawanakunqaku lliw europeo llaqtakuna kikin mink'a yanapayninkuta llapa llaqtankupi masichaspa.

PAISES EUROPEOS LOGRAN ACUERDOS DE PAZ

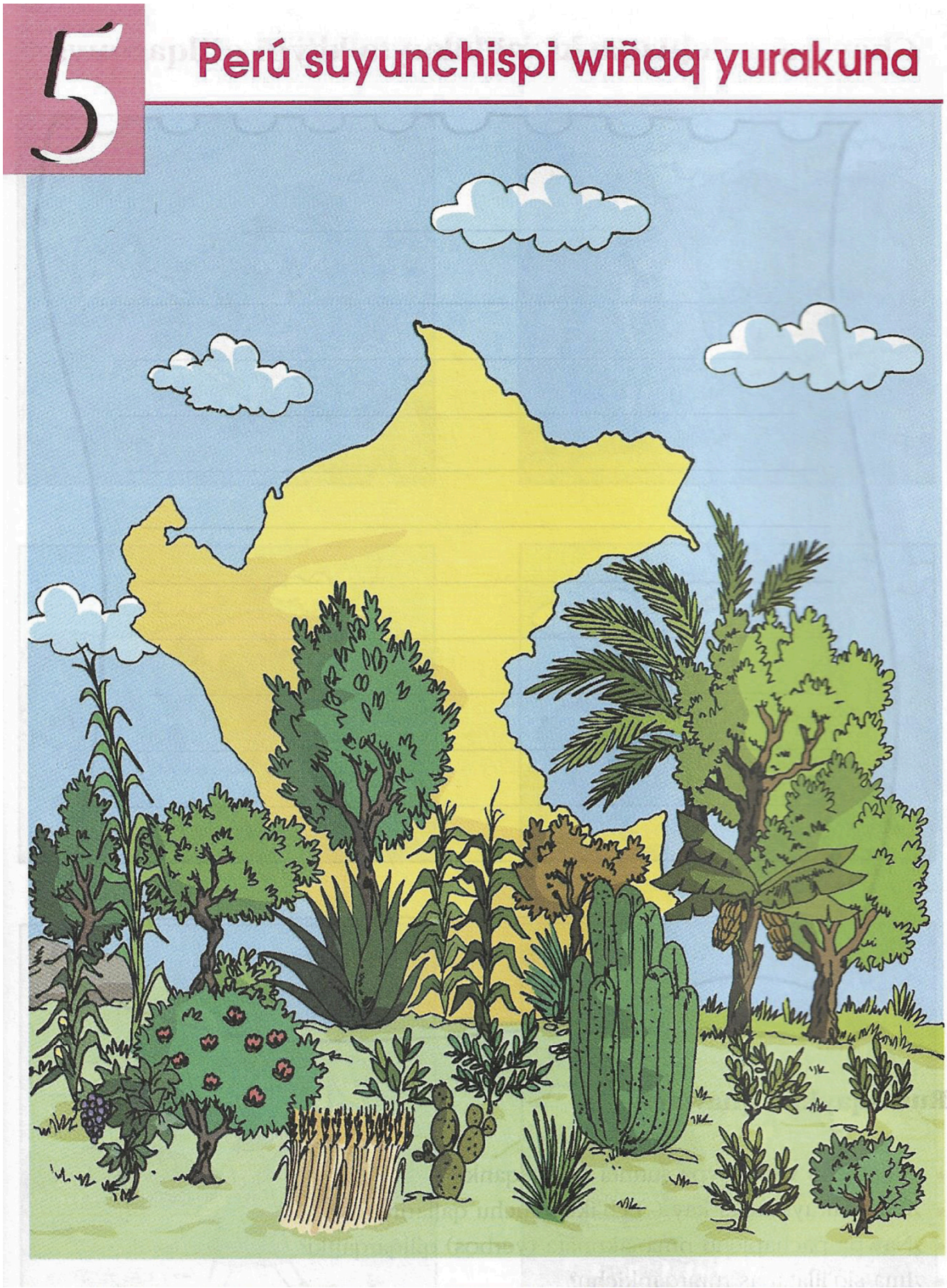
A inicios del mes de agosto, 35 países europeos, se reunieron en Helsinki, la capital de Finlandia, allí lograron levantar un Acuerdo de buena vecindad y cooperación entre los países asistentes a la reunión, asimismo rechazaron cualquier guerra entre países.

También hicieron conocer que para que la paz sea posible, suscribirán un "Acta Final" así denominado, donde se anuncien los acuerdos a los que han llegado, con ello se afirmará el compromiso de todos los países europeos a cooperar y ayudarse mutuamente.

47 La voluntad de disponer de un término a la vez específico (a diferencia de *llaqta*) y de raíz quechua (a diferencia de *nasyun*), para referirse al estado nación, se manifiesta sobre todo a partir de la última década del siglo XX, en el material educativo producido en quechua por las ONG y los ministerios de Educación de Perú y Bolivia. *Suyu* queda entonces consagrado como equivalente del castellano 'país' en las variedades

meridionales de la lengua, mientras que *llaqta* se va especializando, siguiendo el modelo semántico del español, en el sentido de 'pueblo, ciudad'.

Fig. 39 – *Perú suyunchispi wiñaq yurakuna* ('los vegetales que crecen en el Perú'), en un manual de educación bilingüe de 1999 en quechua cuzqueño



48 Como resultado de ese proceso, las expresiones *Piruwsuyunchik* y *Bolivia suyu* se escuchan hoy cotidianamente en los programas radiales y televisivos en quechua meridional. Como extensión de este uso, la televisión peruana acuñó hace poco, en quechua y en aimara, la expresión *sullk'a suyu* ('*suyu* menor') para expresar el concepto de 'departamento'. El quichua de Ecuador, en cambio, ha seguido su propia vía terminológica. Los medios de comunicación de dicho país siguen utilizando el concepto de *llakta* para referirse a los países del mundo moderno (*Ecuador llakta*, *Filipinas llakta*, etc.). Sin embargo, la necesidad de contar con un concepto de Estado nación se ha hecho sentir también allí. Ha recaído en la expresión neológica *mama llakta* 'pueblo madre', que se va abriendo paso en el sentido de 'país' en los programas televisivos en quichua, donde se puede escuchar expresiones como *ñukanchi mama llakta* 'nuestro país', *tukuy mama llaktapi* 'en todo el país'. Según hemos observado, ha penetrado, incluso, el uso cotidiano y espontáneo de la lengua.

Esquema histórico

49 ¿Es posible ordenar las acepciones anteriores en una secuencia evolutiva? Como se ha visto, podemos afirmar sin mucho riesgo que las acepciones (4) ('jurisdicción') y (5) ('trabajador') se derivan ambas de (3) ('fila de trabajadores'), aunque mediante diferentes procesos de escisión semántica. Las acepciones (2) ('fila de guerreros') y (3) ('fila de trabajadores') no se encuentran claramente diferenciadas y parece difícil determinar si una de ellas fue, históricamente, anterior a la otra.

50 La cuestión esencial atañe a la relación existente entre las acepciones del grupo (2-3) ('fila de guerreros o trabajadores') y las que pertenecen a (1), que hemos definido como 'división alargada de una superficie'. Existen indicios de que la acepción (2-3) se formó como metáfora de la imagen del *suyu* textil. Una primera razón para pensarlo es que la aplicación del concepto de *šuyu ~ ŝuyu ~ suyu* al ámbito textil parece ser muy antigua en la historia del quechua. Lo sugiere su casi universalidad en la lengua, contrariamente a la acepción 'fila de gente movilizada', que parece ser propia del quechua cuzqueño antiguo.

51 Otro indicio de la precedencia de la acepción textil de **šuyu* en protoquechua es su presencia en las dos ramas del aimara, bajo la forma *saju* en aimara central y bajo la forma *sayu ~ sawu* en aimara sureño. Es muy probable que *saju*/*sayu ~ sawu* sean préstamos del quechua, pues el cambio *u* → *a* se explica fácilmente como el producto de una *disimilación vocálica regresiva. La presencia de este término y de esta acepción en las dos ramas del aimara sugiere que esta lengua lo tomó prestado antes de iniciar su expansión y diversificación dialectal, y que su étimo **šuyu* se remonta al pre-protoquechua (sobre este concepto, cf. capítulo preliminar). Posteriormente, el aimara sureño se volvió a prestar del quechua el mismo término en su acepción de 'división alargada de una zona agrícola', conservando esta vez la forma *suyu*. En aimara, *sayu ~ sawu* 'trama textil' y *suyu* 'división alargada de una zona agrícola' forman por consiguiente un doblete lexical, resultante del préstamo de un mismo término quechua en dos etapas de su historia.

52 Parece imposible determinar si, en quechua, la aplicación del concepto de *suyu* a divisiones de una chacra (para fines competitivos) es tan antigua como su uso en el ámbito textil o si es posterior. Sea lo que fuere, el uso del mismo concepto para referirse a una fila de guerreros o de trabajadores para el servicio del Estado parece haberse constituido después, con la formación del Estado inca. Un indicio de ello es que las acepciones (2-3) ('fila de guerreros o trabajadores'), (4) ('jurisdicción') y (5) ('trabajador') fueron, hasta donde sabemos, propias del quechua cuzqueño y del vocabulario administrativo inca y post-inca. En efecto, durante la época colonial, los autores cuzqueños y collavinos fueron los únicos en utilizar *suyu* para referirse a una provincia o un país (concebido como una colectividad movilizada). En sus *Sermones* de 1649, el predicador limeño Fernando de Avendaño, declaradamente adverso al registro incaizante de sus colegas cuzqueños (Durston, 2007: 128), nunca hizo semejante uso de *suyu*. Todo sugiere que los desarrollos terminológicos (2-3), (4) y (5) se sustentan a la vez en la imagen concreta y familiar de los decorados textiles en bandas y en la noción de competición útil procedente de la aplicación de *suyu* al ámbito agrícola. Nos podemos preguntar incluso si la predilección que los incas manifestaban por los decorados listados de sus textiles no expresaba su ideal de segmentación de la humanidad en grupos de emulación laboral.

Notes de bas de page

1. Ver http://www.langas.cnrs.fr/#/consulter_extrait/extrait/1644
2. Ver http://www.langas.cnrs.fr/#/consulter_extrait/extrait/1124

Le texte seul est utilisable sous licence Licence OpenEdition Books. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

16

WAKCHA

El dependiente

p. 283-298

TEXTE INTÉGRAL

Wakcha en las variedades actuales del quechua

1 El sustantivo *wakcha*, o alguna de sus variantes formales, se encuentra hoy en todos los dialectos quechuas, con diferentes acepciones vinculadas con las nociones de falta de parentela o de pobreza. Entre estas acepciones, solo la de '(niño) huérfano' es universal, a menudo como adjetivación de *wawa* (*wakcha wawa* 'niño huérfano'). *Wajcha* tiene el mismo significado en aimara central o haqaru (Bautista Iturrizaga, 2010: 125) y en aimara sureño. Al parecer por metáfora designa también al hijo natural en haqaru (Bautista Iturrizaga, 2010: 125; Belleza Castro, 1995: 188).

2 En la variedad quechua del Pastaza y el Bobonaza, en Ecuador, la expresión *wakcha wawa* se complementa con *wakcha warmi* ('mujer *wakcha*') que designa a la viuda, también llamada *wakcha mama* (Whitten, 1987: 62, 343). En el sentido de 'viuda', *wakcha warmi* se encuentra asimismo en las variedades de Ferreñafe y del Napo. Por consiguiente, en las zonas en que *wakcha wawa* y *wakcha warmi* coexisten, *wakcha* no expresa la noción de orfandad, sino, de modo más amplio, la carencia de una unidad familiar económicamente funcional.

3 En algunas variedades del quechua, el concepto de *wakcha* se extiende a la cría de ganado personalmente alimentada y cuidada por un pastor. En quechua huayla, por ejemplo, *wakcha* **~** *wachka*, doblete de *waktsa* '(niño) huérfano', designa al «animal huérfano criado con biberón, animal que sigue a su dueño» (Parker & Chávez, 1976: 184). Es probable que *wakcha* **~** *wachka* constituya, en dicha variedad, un préstamo de otro dialecto, tal vez el yaru, pues la protoforma del término es **wakča* (Emlen, 2017: 334), que ha devenido localmente en *waktsa*, debido al proceso de alveolarización de *č (> ts) propio del quechua huayla. En Yauyos, *wakcha* ~ *wakchaw* designa los animales domésticos en general y ha dado origen al verbo *wakchaku-* 'domesticar' (Shimelman, 2017: 47, 104, 269, 288). En algunas zonas de Ecuador, así como en Cuzco, Bolivia y Santiago del Estero, la noción de orfandad aplicada a una cría de ganado se expresa mediante la forma *wakchu*, generada por asimilación de la marca castellana *-o* del masculino. En el sur de Bolivia y en Santiago del Estero, *wakchu* es, incluso, el término que califica al niño huérfano de sexo masculino. En varios países de América del Sur, *wakchu* ha dado origen al castellano «guacho», que designa a la cría que ha perdido a su madre y, en Chile, al hijo no reconocido por su padre. En el uso de *wakcha* ~ *wakchu* para referirse al cordero alimentado por el pastor destaca una noción que volveremos a encontrar en otros empleos del término: la dependencia vital del *wakcha* con respecto a una persona extraña a su parentela.

4 Aplicado a un adulto, *wakcha* remite a la pobreza económica, por lo menos en las variedades sureñas (Ayacucho, Cuzco, Bolivia, Santiago del Estero) y norteñas del quechua (Cañar, Chimborazo), así como en huanca, en chachapoyano y en aimara sureño. Para el quechua cuzqueño, Gregorio Condori Mamani nos ofrece, en su famoso relato autobiográfico, un ejemplo de lo que es ser *wakcha* dentro del contexto comunal: el que no posee ganado se ve obligado a prestar su fuerza de trabajo a los que sí lo tienen, a cambio de abono para sus chacras y del uso de animales para cargar su cosecha; *chaymi askha uywayuqqa aswanta chakrata ruran, mana uywakunayuq wakchataq yanapaqninku rinku, wanunrayku, karga uywanrayku* 'por eso los que tienen muchos animales pueden trabajar más chacras; en cambio, el *wakcha* que no tiene animales debe ir a ayudar [a los primeros] a cambio de su abono y de sus animales de carga' (Valderrama Fernández & Escalante Gutiérrez, 1992a: 37; la traducción es nuestra). En este caso también, la condición de *wakcha* se presenta como una dependencia. Lo mismo se observa en Paratía, en el departamento de Puno, donde es *wakcha* la gente sin rebaños —el principal recurso de la zona— que se acoge a la protección de un comunero *qhapaq*, es decir, que tiene mucho ganado, o de un hacendado (Flores Ochoa, 1968: 120).

5 Aunque '(niño) huérfano' y '(adulto) pobre' constituyen dos acepciones distintas en el quechua sureño actual, no se encuentran del todo separadas. Gregorio Condori ofrece un contexto en el que coinciden: *llaqtaymanta hampurqani mana mamay taytay kaqtin, totalmente q'ara, wakcha, madrinaypa makinpi karqani* 'dejé mi pueblo porque no tenía padres, estaba sin nada, *wakcha* y en manos de mi madrina' (Valderrama Fernández & Escalante Gutiérrez, 1992a: 18; la traducción es nuestra). *Wakcha* es aquí el que carece del apoyo de su parentela y depende de una mano extraña para sustentarse.

6 En el registro sociopolítico, por lo menos en el área cuzqueña, *wakcha* adquiere a veces un sentido mucho más amplio, aplicándose a los miembros de las comunidades andinas en general, por oposición al resto de la sociedad, como en esta frase de un relato del líder comunero Nazario Turpo Condori: *chaypi hamusqa [...] Awsangati, «Mana nuqaqa kani [Apu] Awsangatichu, Wayna Awsangati nuqaq sutiyqa» nispa willakusqa runakunaman, llapan wakcha runakunaman* 'un Ausangate [nombre del principal macizo montañoso de la región de Cuzco] había venido [...] y había dicho a la gente, a toda la gente pobre: No soy Ausangate el Viejo, mi nombre es Ausangate el Joven' (recogido por Nicolas Villaume, transcrito y traducido por César Itier). La «gente pobre» designa aquí a los comuneros de la región, sustentados y protegidos por la familia divina de los cerros Ausangate. Asimismo, la traducción al quechua «chanca» del resumen del informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación emplea *wakcha* para referirse a los campesinos en general, como en estas frases: «Los miles de testimonios recogidos [...] transmiten la exclusión que sentían las personas y las comunidades», traducido por *kikin ñakariqkunapa willakusqanmanhinaqa ancha llakis karqan wakchapa kawsayninqa*; «los militantes del PCP-Sendero Luminoso se hacían pasar por pobladores comunes», traducido por *Sendero Luminosoqa wakcha tukuspa puriq karan* (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003: 6-9).

7 No todas las variedades del quechua le dan a *wakcha* la acepción de 'pobre'. Las de Pacaraos (Adelaar, 1982: 96) y del Alto Huallaga (Weber *et al*., 1998: 574) parecen limitar su empleo a la noción de 'huérfano' humano y animal, utilizando el préstamo *pubri* para referirse a la persona necesitada. *Pubri* es un término al parecer universal en quechua para referirse a la pobreza económica. Su presencia en la lengua es antigua, pues lo encontramos repetidas veces en las peticiones dirigidas en 1678-1679 por la comunidad de Chuschi al obispo de Huamanga, contra un cura abusivo. En ellas, los chuschinos se autodesignan como <pobri runa> o <pubri runa> (Durston & Urioste, 2013: 395 [10], [15], [16], 428 [11], 16], [18], 429 [23]). Su difundido uso en las variedades actuales del quechua confirma que *wakcha*, en su acepción socioeconómica, no tiene exactamente el mismo contenido semántico que «pobre» en español. Volveremos sobre ello.

8 Hemos observado la vigencia actual de cuatro acepciones de *wakcha*, entre las cuales solo la primera es universal en quechua: (1) '(niño) huérfano', (2) '(mujer) viuda', (3) 'pobre', (4) 'gente común'. Una quinta acepción se encuentra en el quechua del norte del departamento de La Paz, donde *wakcha* califica a la persona o a la familia que vive bajo la protección de otra. Se cuenta, por ejemplo, que la primera familia en asentarse en Amarete fueron los Huaqui, procedentes del altiplano; los que llegaron después fueron sus *wakcha*(s), es decir, sus «allegados», «arrimados», «agregados» o «protegidos», según los equivalentes de traducción que nos dio Jinés Cornejo Endara, oriundo de dicho pueblo. También se les califica de *waxasqa* ('llamados') y de *waqta* ('costillas'). En un relato de ficción inédito, escrito en quechua por Jinés Cornejo y titulado «Sapa chiwanwaya» ('flor de *chiwanway* solitaria'), una viuda exclama: *kunan kay wakchatari pitaq munawanman, qhawaykuwanman?*, que traducimos por '¿ahora quién me aceptaría y cuidaría como protegida?' Aquí *wakcha* remite a la doble condición de menesteroso y de dependiente, a la cual se refería también Gregorio Condori al narrar su infancia «en manos» de su madrina. Lejos de allí, en Ecuador, *wagchu* tiene un significado cercano: Luis Cordero lo define como «[i]ndividuo que, por carecer de padres o por no trabajar, se arrima a otro, para subsistir a costa de este» (Cordero, 1955: 38). Desafortunadamente, el autor no indica en qué región de Ecuador recogió esta acepción desconocida en el actual quechua imbabureño (Josefina Aguilar Guaman, com. pers.). Sea lo que fuere, veremos ahora que la noción de «arrimado», es decir, de persona dependiente de otra, corresponde al significado históricamente primario de *wakcha*.

Wakcha en los siglos XVI y XVII

9 «Pobre» y «huérfano» son, en este orden, los dos principales equivalentes de traducción que los lexicógrafos antiguos dan para *wakcha*: «Guaccha pobre varon, o muger. Guaccha huerfano. Guacchay misseria, o pobreza» (Santo Tomás, 1560: 131v), «huaccha. pobre, huerfano» (Anónimo, 1586, 2ª parte: 65), «Huacchayani. empobrecer» (Anónimo, 1586, 2ª parte: 65), «Huerfana persona. huaccha» (Anónimo, 1586, 1ª parte: 120). En la parte español-quechua de su *Lexicón*, Domingo de Santo Tomás registra: «Verfano, con pobreza. guaccha» (Santo Tomás, 1560: 102v), lo que sugiere que el concepto de *wakcha* no se refería tanto a la orfandad en sí misma como a la condición socioeconómica generada por ella. El mismo término podía designar también al viudo: «Lutado, traer luto

el varon guacchayacuni.gui. o paçoyacuni.gui», «Lutada, traer luto la muger hicmayacuni. gui» (Santo Tomás, 1560: 71v), «Biudez. ycmayacuy, huacchayacuy» (Anónimo, 1586, 2ª parte: 57).

10 La pobreza a la que aluden los diccionarios antiguos recibe una definición más precisa en el *Vocabulario* de Diego González Holguín: «Huacchayani. Yr enpobreciendo, o faltarle los parientes» (González Holguín, 1608, lib. I: 161). Huaman Poma, por su parte, proporciona lo que podemos considerar como una definición en quechua de esta acepción de *wakcha*: <uaccha mana yanapacnioc runa> (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 969), es decir, *wakcha, mana yanapaqniyuq runa* 'pobre, persona que no tiene quien la ayude'. Una frase del *Tercero Cathecismo* se hace también el eco de esta asociación léxica probablemente tradicional, que especificaba a qué categoría de *wakcha* se aludía: *wakcha mana yanapaqiyuqtaqa kikin Diosmi yanapan* 'Dios ayuda al wakcha que no tiene quien lo ayude' (Tercer Concilio de Lima, 1985 [1584-1585]: 148v; la traducción es nuestra). De hecho, tanto para un individuo como para una unidad familiar el parentesco es, en los Andes, un recurso productivo esencial. Lo explica Billie Jean Isbell en su etnografía del pueblo ayacuchano de Chuschi:

> El término *wakcha* literalmente significa pobre o huérfano, pero por lo general la definición social se refiere a una persona que es económicamente pobre y que no cuenta con una red adecuada de parientes y compadres que brinden la ayuda recíproca necesaria para funcionar en la sociedad comunera (Isbell, 2005: 113).

11 Si bien vislumbramos ahora cierta relación, aún imprecisa, entre la orfandad, la viudez y una pobreza concebida como carencia de familiares, todavía no hemos reconstruido la unidad del concepto antiguo de *wakcha*, pues las fuentes históricas muestran que, al igual que hoy, *wakcha* podía expresar también la noción de 'allegado', 'arrimado', 'protegido'. Esta aparece en el teatro cuzqueño del siglo XVII, en fórmulas hechas que conservan usos arcaicos del término. En el auto sacramental *El robo de Proserpina*, de Juan de Espinosa Medrano, el personaje epónimo, arrepentida de haber seguido a Plutón (el demonio), pronuncia un soliloquio en el que se lamenta por estar *mana pippa alawñişqan / mamaykippaş saqirişqan* 'sin nadie que te compadezca, / abandonada hasta de tu madre' (Espinosa Medrano, 2010: 86-87, vv. 480-481). Se pregunta entonces: *pim wakchakta waqyawanqa?* (v. 487), que podría interpretarse de dos maneras, según entendamos *wakcha* como 'carente de parientes' (es decir, pobre en un sentido andino) o 'allegado': (1) '¿quién llamará a la desvalida que soy?' o (2) '¿quién me llamará como allegada?' *Wakcha* reaparece más adelante en boca del mismo personaje: *piñam wakchakta uyariwanqa?* (v. 662), también susceptible de dos lecturas: (1) '¿quién escuchará a la desvalida que soy?', (2) '¿quién me escuchará [= aceptará] como allegada?'. Existe en la misma obra otro empleo de *wakcha* que solo se puede explicar por una interpretación de tipo (2), sugiriendo que esta es la que debemos aplicar a las dos ocurrencias anteriores. Ascálafo, carcelero de Proserpina y gracioso del auto, se queja de la siguiente manera: *Hinam ñuqa wakchayqhari / Ceres awqaypa makinpi / utiq thanpiña thatkispa / pisquyllukta muyuq kani*, que traducimos por 'Así estoy, hombre dominado (*wakcha-y-qhari*), / en manos de mi enemiga Ceres, / atontado y vacilando, / dando

vueltas como trompo' (vv. 785-788). Volvemos a encontrar aquí la asociación entre *wakcha* y la condición de estar «en manos de» otra persona, que era también la situación de Gregorio Condori con respecto a su madrina. Pero *wakcha-y-qhari* ('varón *wakcha*') no expresa aquí orfandad, viudez ni pobreza, sino el hecho de ser un hombre (*qhari*) dependiente (*wakcha*) de una mujer, Ceres, y dominado por ella. A todas luces, *wakchayqhari* es la inversión burlesca de la expresión *wakchaywarmi* ('mujer *wakcha*') atestiguada por la comedia *El pobre más rico* a fines del siglo XVII. En ella, la princesa Cori Umiña, abandonada por su cónyuge Yauri Ttito, se lamenta: *Imanasaqtaq kunanqa / wakchaywarmi, phutip yanan, / hinantinpa chiqnipayñin, / munasqaypapas millasqan?* '¿Qué voy a hacer ahora / mujer wakcha, sirviente del dolor, / aborrecida de todos, / odiada hasta por el que amo' (Centeno de Osma, 1938: 145, vv. 2574-2577; nuestra transliteración y traducción). Cori Umiña se encuentra metafóricamente bajo la dependencia de un extraño, pues, por haber perdido a su cónyuge, se ha vuelto sirviente (*yana*) del dolor (*phuti*). Cori Umiña, Ascálafo y Gregorio Condori en su infancia están sometidos a un amo (la pena, Ceres, la madrina). En eso consiste su condición de *wakcha*.

12 Un ejemplo concreto de lo que era un *wakcha* en el contexto precolonial nos lo ofrece el *Manuscrito de Huarochirí* a través del personaje de Yasali, un niño calificado de *wakcha* porque ha sido criado por un yunca (un costeño). Al huir de noche ante el avance de tres guerreros hijos de Pariacaca, su amo se lo lleva creyendo que es su hijo; lo abandonará sin miramientos al darse cuenta de su error (Taylor, 1999a: 94-97, cap. 31). En este caso, *wakcha* no remite forzosamente a una condición de orfandad —aunque esta sea tal vez la causa de la situación de Yasali—, sino más bien al hecho de ser criado por personas que no son los padres. Como lo muestra este relato, el niño *wakcha* no tiene una relación filial con su padre adoptivo, como tampoco la tiene Gregorio Condori con su madrina. El *wakcha* conserva un estatus externo a la familia de su amo. Es más un criado que un hijo. Debemos aportar una precisión a lo que definimos en la sección anterior como la primera acepción de *wakcha* en las variedades modernas, la de '(niño) huérfano'. En realidad, la condición de *wakcha* no se refiere a la orfandad en sí ('cuyos padres han muerto'), pues para eso el quechua se ha prestado del español el término *wirfanu*. El niño *wakcha* es más exactamente el que, por ser huérfano, es criado por otros y se encuentra con respecto a ellos en una posición de dependencia y subordinación.

13 El hecho de que la condición de *wakcha* fuera, en su origen, una relación de dependencia explica que, en las fuentes de la época colonial, dicho término se asocie con frecuencia a un sufijo posesivo, sobre todo en expresiones hechas procedentes de la retórica indígena. En *El robo de Proserpina*, la protagonista, desengañada de Plutón, conoce a Endimión (Cristo) y se enamora de él. Posteriormente vuelve arrepentida ante el rey de los infiernos dirigiéndole estas palabras: *Imaywanmi chaninchaşaq / chay khuyakuq şunquykita. / Panpachanki wakchaykikta* '¿Cómo voy a corresponder / a tu corazón compasivo? / Perdona a tu sierva (*wakcha*)' (Espinosa Medrano, 2010: 108, vv. 898-900). Más adelante, Proserpina se reencuentra con Endimión. A pesar de que este le perdona su recaída, ella teme que su amado se aleje de ella y le pregunta: *Kay wakchayki qisaykikta / pimanñataq saqirinki?* '¿A quién vas a dejar / esta tu sierva (*wakcha*), esta tu mujer despreciada (por otros)?' (vv. 962-963). Más tarde, al encontrar a Endimión dormido, le

implora: *Rikch'ay, yaya, rimaykuway, / khuyapayay wakchaykikta, / rikuchiway ñawiykikta, / wiñayhina khuyaykuway, / yanaykipaq puşakuway* 'Despierta, señor, y háblame, / ten piedad de tu sierva (*wakcha*), / muéstrame tus ojos, / socórreme como siempre / y llévame como sirvienta (*yana*) tuya' (vv. 1314-1318). En estos ejemplos, Proserpina se posiciona como *wakcha* ante una figura paterna (*yaya*) susceptible de ejercer su generosidad (*khuya-*) hacia ella convirtiéndola en su *yana*, es decir, en su criada (como Cori Umiña lo era del dolor). Casi un siglo y medio más tarde, este complejo terminológico reaparece en *Ollantay*, cuando el personaje epónimo es proclamado Inca por sus guerreros quienes exclaman: *Yayanchik-hina uywakuwasun! / Churintahina luluykuwasun! / Wakchankunata khuyaykuwasun!* 'Nos cuidará como un padre, / nos mimará como a sus hijos, / nos premiará como a sus allegados (*wakcha*)' (Valdez, en preparación: vv. 825-827). Más adelante, Rumiñahui busca refugio ante Ollantay y le suplica: *Khuyapayay wakchaykita / chakiykipitaqmi kani* 'Apiádate de tu protegido (*wakcha*), / pues estoy a tus pies' (vv. 1214- 1215). Ima Súmac implora a Tupa Yupanqui: *Wakchaykita uyarillay!* '¡Escucha a tu sierva!' y *khuyaway kay wakchaykita* 'socorre a tu sierva'. En todos estos casos el *wakcha* es un necesitado que se ha colocado a sí mismo bajo la protección de un amo (*yaya*) para que este lo ampare (*khuya-*) como a su hijo (*churi*). En la mayoría de estos ejemplos, *khuya-* tiene un sentido muy concreto, conservado en el actual quechua del Collao, donde significa 'donar productos alimenticios a los indigentes' (Ballón Aguirre et al., 1992: 72).

14 *Wakcha* reaparece con la acepción de 'dependiente' en dos textos propagandísticos de la época de las guerras de independencia. En la proclama que el general realista José Canterac dirigió a los indígenas de Huánuco, Huamalíes, Conchucos y Huaylas, se afirma que, desde que estos se acogieron a la protección (*maki* 'mano') de los secuaces de San Martín, están convertidos en *wakcha*(s), pues abandonaron sus chacras para servir al general rioplatense: *paykunapa makinman kushishġa ćhurakushġaypitapacha wakchayashqa ñakarir purinki* 'desde que os habéis puesto alegremente entre sus manos, andáis sufriendo convertidos en dependientes' (nuestra transliteración y traducción)[1]. Pero San Martín no es un buen protector, pues ha sido mentiroso (*llulla*) en sus ofrecimientos y egoísta (*yaġa*). En cambio, según Canterac, Fernando VII cuidará (*uywa-*) a los indios como a sus verdaderos hijos (*churi*). En la versión de la misma proclama al quechua yaru, Canterac pregunta: *Imaykamataq wakcha wawanūpis <mala casta> hāpa runata qatinki?* '¿Hasta cuándo seguiréis como niños *wakcha* a unos forasteros de *mala casta*?'[2]. *Wakcha wawa* remite aquí a la condición de niño criado por un extraño para su servicio, como el personaje ya mencionado de Yasali en el *Manuscrito de Huarochirí*. Las figuras del adulto dependiente y del niño-criado son completamente homólogas. Continúa el general realista: *<S. Martin> puriq-masintawan alli sunqullaywan ćhaskinqaykipitam hirkan-hirkan wakchayashqa purinki* 'desde que recibieron con buena intención a *S. Martín* y a sus secuaces, [ustedes] andan por los cerros convertidos en *wakcha*(s)'. Aquí, los habitantes de la región no están «empobrecidos», tal como lo daría a entender una comprensión moderna y económica del adjetivo *wakchayashqa*, sino que, por haber dejado sus tierras, sobreviven bajo la dependencia material de los partidarios del general venido de Buenos Aires. En la versión huayla-conchuco, el traductor califica

de *wakcha*(s) a los mestizos de condición modesta: *wakcha mistikunata markaykikunaćhu kaġta ñakachinġaykitam mana yarpashaqchu* 'no recordaré los sufrimientos que habéis causado a los mestizos *wakcha* que viven en vuestros pueblos'. Alude sin duda a los mestizos campesinos, «protegidos» por las comunidades indígenas que los acogieron en calidad de intermediarios con el Estado y el mercado, como en otros casos que se conocen en los Andes.

El Inca como *wakcha-khuyaq*, «liberal con los pobres»

15 Como se sabe, uno de los principales epítetos del Inca fue el de *wakcha-khuyaq* (con sus variantes formales), que las fuentes traducen como «liberal, o franco con los pobres» (Santo Tomás, 1560: 132r), «misericordioso» (Anónimo, 1586, 1ª parte: 66; González Holguín, 1608, lib. I: 64, 162), «[c]ompasivo», «piadoso con los pobres», «amigo de pobres» (González Holguín, 1608, lib. I: 64; lib. II: 159; lib. I: 162, respectivamente). A ese mismo calificativo se refiere sin duda Cieza de León cuando señala que los reyes incas eran «piadosos con los yndios» y «generosos en les hazer merçedes» (Cieza de León, 1996b [1553]: 92). Juan de Betanzos relata que los súbditos de Inca Yupangui debían dirigirse a él llamándolo «Guacchay Coya, que dize amoroso de los pobres, la qual yntitulación los demás sus deçendientes ansí se yntitularon» (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón-Palomino, eds., 2015: 178). El mismo cronista escribe también que «las palabras que ansí le dezían [al Inca] quando ansí le saludavan heran que le dezían hijo del sol amoroso y amigable a los pobres» (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón-Palomino, eds., 2015: 172). La esposa del Inca recibía el mismo calificativo: «y la gente común como a tal muger prinçipal del señor llaman quando ansí la entran a saludar Paxxa Yndi Usus çapaicoya guacchacoyac, luna e hija del sol e sola reyna amigable a los pobres» (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón-Palomino, eds., 2015: 190). Garcilaso confirma que *wakchaykhuyaq* era un elemento clave de la titulatura real:

> Asimismo les llamaban [a los reyes incas] Huacchacúyac, que es amador y bienhechor de pobres, y este renombre tampoco lo daban a otro alguno, sino al Rey, por el particular cuidado que todos ellos, desde el primero hasta el último, tuvieron de hacer bien a sus vasallos (Garcilaso de la Vega, 1976 [1609], t. I: 57, lib. I, cap. XXVI).

16 ¿Quiénes eran los pobres a los que se refiere ese título? Las expresiones «los Yndios» (Cieza), «la gente común» (Betanzos) y «sus vasallos» (Garcilaso) sugieren que *wakcha* designaba en este contexto al «pueblo» en general, según la acepción todavía vigente que ya señalamos. Pero en realidad existen testimonios que muestran que la generosidad del rey se ejercía sobre los huérfanos y las viudas. Betanzos relata que Huayna Cápac, cuando llegaba a un pueblo, hacía ofrendas al lugar, bailaba con los señores locales, les hacía «mercedes» y luego:

> [M]andava que le trajesen la quenta de las biudas que avía y de los guérfanos, que todos se los trujesen delante, y ansimismo de los pobres, y luego se ynformava de lo que cada uno déstos poseya y dezíanle la berdad, porque nadie le osava dezir mentira. Y del que hera ynformado que hera pobre, dávale hazienda de los

> depósitos que en cada pueblo avía para este benefiçio, hordenados por Ynga Yupangue. Y ansí no bivían en nesçesidad porque ansí a los guérfanos como a las biudas y lo demás, a todos les hera dado lo nesçesario que ansí avían menester para su bivir de allí adelante sin tener nesçesidad (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón-Palomino, eds., 2015: 304).

17 Es muy probable que «pobres», «guérfanos» y «biudas» sean las traducciones de *wakcha runa*, *wakcha wawa* y *wakcha warmi* en boca de los informantes de Betanzos. Según Las Casas, los reyes incas «tenían tanto cuidado de los pobres, que cada vez que los depósitos se renovaban, todo lo que en estos había de lo viejo, se repartía por los pobres, comenzando de las viudas y huérfanos y otras personas necesitadas» (Las Casas, 1892 [ca. 1561]: 48- 49). Según el funcionario español Fernando de Santillán, el Inca distribuía bienes a los pobres cuando recibía el tributo de las provincias:

> [A]l tiempo que llevaban sus tributos al inga, á los señores que iban á llevarlos los rescibia graciosamente y los regocijaba y hacia fiestas, y sentábase á recibirlo todo en un llano, y vía todo lo que le traian, y dello hacia mercedes á algunos de los que estaban con él y tambien á los que le traian el tributo. A los unos daba de las cosas que le traian los otros, y tambien repartia cierta parte della[s] entre los pobres, porque dellos tenia gran cuidado, y así le llamaban los indios Guachacoyac, que quiere decir, amador de pobres (Santillán, 1879 [1563]: 43).

18 Esta generosidad institucionalizada es coherente con el cambio político de mayor alcance que realizó el Estado inca: la abolición del poder de los *qhapaq* o 'munificentes' del período Intermediario Tardío (cf. cap. 11, QHAPAQ, en este volumen). Al eliminar los poderes competidores y proclamarse como único «munificente», el Inca tuvo que asumir el rol de protector universal, ejerciéndolo en primer lugar sobre las personas que, debido a la pérdida de un padre o un esposo, habían quedado sin un hogar económicamente funcional. Es un hecho que permite cuestionar la validez de la visión tradicional del aillu como grupo de solidaridad económica, visión afirmada, sin demostración alguna, por John Murra (1975: 40-41).

19 Ya observamos cómo, en *El robo de Proserpina* y en *Ollantay*, la acción de *khuya-* ('donar alimentos') tomaba con frecuencia por objeto al *wakcha*. Las fuentes antiguas subrayan el carácter gratuito de ese don. A inicios del siglo XVIII, el catedrático de la lengua general en la Universidad de San Marcos, Esteban Sancho de Melgar, lo define así: «El verbo ccuyaycuni dice, benefacere gratis» (Sancho de Melgar, 1714-1718: 00233). Registra interesantes ejemplos del uso de ese verbo: *as unullaykita khuyaway* 'dame un poco de agua' (Sancho de Melgar, 1714-1718: 00117; la traducción es nuestra), *ichach unuykikta khuyallaway* 'tal vez me darías agua por favor' (Sancho de Melgar, 1714- 1718: 00117v). Traduce el latín «Date nobis de oleo vestro» ('dennos de su aceite') por *<Azeite>llaykichikta khuyawaychikku*, «Ecce dimidium bonorum meorum, Domine, do pauperibus» ('Señor, doy a los pobres la mitad de mis bienes') por *Yaya, ima hayk'aypa phatmanta wakchakunaman khuyaykusaq ñinipunim* y «dareislo graciosamente» por *hinallataqmi khuyaykunkichik* (Sancho de Melgar, 1714-1718: 00227v, 00229 y 00233, respectivamente). El testimonio

moderno de un campesino monolingüe del sur del Perú, recogido por Carmen Escalante y Ricardo Valderrama, asocia todavía este verbo con el sustantivo *wakcha* para referirse al don que se hace a un necesitado: *Pitaq paykuna karqanku taytay Benito Tarapaki kawsachkaptin? Allin uywayuq, qhapaqmi karqanku, kunanqa wakcha khuyaymi kachkanku*, traducido por los editores como «¿Quiénes eran ellos cuando vivía mi tayta Benito Taparaki? Eran ricos, tenían buen ganado, pero ahora están en extrema pobreza» (Valderrama Fernández & Escalante Gutiérrez, 1992b: 207). En el quechua cuzqueño actual, la forma *nominalizada *khuyay* significa 'que suscita compasión (efectiva)'. Literalmente, las personas referidas se han vuelto '*wakcha(s)* objetos de caridad', es decir, dependientes de otros. A través de este ejemplo, así como del testimonio ya visto de Gregorio Condori, observamos que la noción de dependencia económica sigue asociándose hoy, en muchos casos, al concepto de *wakcha*.

20 Como otros elementos centrales del vocabulario político inca, el término *wakcha-khuyaq* y su variante *wakchaykhuyaq* fueron reutilizados por los misioneros para la expresión de un concepto clave del cristianismo, el de 'misericordioso'. Dicho término aparece numerosas veces en los textos del Tercer Concilio bajo formas diversas, pero equivalentes: <huaccha cuyac>, <huacchaycuya>, <huacchaycuyac> (Tercer Concilio de Lima, 1985 [1584-1585]: 545, para la primera; 61, 241, 299, 382, 472, para la segunda; 66, 301, 383, 422, 429, 473, 489, 541, para la tercera), es decir, con o sin el *morfema compositor *-y* y con o sin el *agentivo *-q*. Aplicado a Dios, este calificativo es la traducción de «misericordioso» y «piadoso»; la Virgen, por su parte, es «huacchaycuya mama» o «madre de misericordia» (Tercer Concilio de Lima, 1985 [1584-1585]: 26). <Huacchaycuyac soncoyqui> es traducido por «tu bondad» (Tercer Concilio de Lima, 1985 [1584-1585]: 66). En la versión aimara de los mismos textos figura el término <huacchacoyri>, es decir, *wakcha-khuyri* (Tercer Concilio de Lima, 1985 [1584-1585]: 61, 241, 299, 382, 545), que contiene la base quechua *wakcha-khuya-* provista del *agentivo aimara *-ri* (con caída de la vocal que lo precede). Luis Jerónimo de Oré también utiliza dicho epíteto divino (Oré, 1992 [1598]: 249, 250, 259, 377), así como Huaman Poma en las oraciones que recomienda al cristiano: «uacchaycuyac dios capac» y «uacchaycuyac mama», esta última aplicada a la Virgen (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 834 y 835). Es importante observar que el concepto de 'misericordioso' referido a una persona humana no fue expresado por el título real *wakchaykhuyaq*, sino por los neologismos *khuyapayaq* 'que acompaña compadeciendo' y *llakipayaq* 'que acompaña preocupándose', que hoy han desplazado por completo a *wakchaykhuyaq* en el discurso cristiano. Así como el título de *wakchaykhuyaq* era exclusivo del Inca, lo será también de Dios en el quechua pastoral de la época colonial.

La persona del común como *wakcha*

21 La documentación antigua atestigua otro uso de *wakcha*, que prefigura aquel, ya mencionado, de «poblador común» y que corresponde al que Garcilaso traducía como «vasallo». A esta acepción se refiere una entrada del diccionario anónimo de 1586: «Estado bajo. huaccha cay» (Anónimo, 1586, 2ª parte: 106). El mismo autor registra también: «Huaccha. pobre, huerfano, menor». En el español del siglo XVI, la expresión

«los menores» remitía a lo que llamaríamos «los sectores populares» por oposición a las élites o «mayores», como se puede observar en estas palabras de Las Casas: «los tenidos por más sabios y más prudentes entre cualquiera gente y de quien los menores y populares son regidos y gobernados»[3]. El diccionario anónimo utiliza precisamente el término «mayores» para referirse a las personas de condición socioeconómica superior: «Allicaccuna, allicaquencuna, los mayores del pueblo» (Anónimo, 1586, 2ª parte: 4). Juan de Betanzos también establece una equivalencia entre *wakcha* y «común» a propósito de los incas u «orejones», entre los cuales se distinguía a los «señores» de los <guaccha concha> (*wakcha quncha* 'sobrinos *wakcha*'), a quienes califica de «deudos de pobre gente e baxa generación» (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón-Palomino, eds., 2015: 190). Estos eran hijos de incas y mujeres de otras naciones, calificados de «pobres» por contraste con los «señores» y no porque tuvieran una situación económica miserable (muy al contrario, sin duda). Polo de Ondegardo también se hace el eco de este mismo uso de *wakcha* cuando menciona la distinción entre *qhapaq llama* ('llamas reales') y *wakcha llama* ('llamas comunes'): «Y vinieron a tener ganado proprio las parçialidades, el qual se llamava entre ellos guaccha llama, que quiere dezir hato pobre, porque lo del Inga o del Sol llamavan capac llama, que quiere dezir hato rico» (Polo de Ondegardo, 2013 [1561]: 285 [551], cf. también p. 113). Huaman Poma se refiere en ese mismo sentido a las «Guacchaguarmi [que] son [mujeres] de los comunes yndios particulares deste rreyno» (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 143). Esta acepción de *wakcha* parece haber sido propia del lenguaje político inca, el cual habría conceptualizado al «pueblo» como personas necesitadas de la generosidad de la élite (cf. cap. 11, QHAPAQ, en este volumen).

22 Las comunidades de la época colonial siguieron utilizando este lenguaje para dirigirse a las autoridades hispanas. En 1678-1679, el pueblo de Chuschi se posiciona como *wakcha* en sus peticiones al obispo de Huamanga: *kay chikata llakichisqam wakcha runakuna, machu paya tukuyniy <tributario> uyarichiykumuyki <juez>niy apuyman* «estas cosas le hacemos saber a nuestro juez y señor los pobres agraviados, ancianos y tributarios» (Durston & Urioste, 2013: 425-427 [24]), *<Dios>ninchikpa munayninwan qam yayayraqmi wakcha runap <remedio>y kanki. <Dios Rey> imapaqmi apuyta quwan? Wakcha runata <defende>wanaykipaq, kuyawanaykipaqmi* «Si Dios quiere, tú, nuestro señor, serás el remedio de nosotros los pobres. ¿Para qué Dios y el Rey nos han dado a ti, nuestro señor? Para que defiendas y te apiades de los pobres» (Durston & Urioste, 2013: 419-420 [6], cf. también pp. 396 [27], 402 [26]). El *wakcha runa* se muestra nuevamente aquí implorando el socorro (*khuya-*) de un padre (*yaya*).

23 Como designación del pueblo, *wakcha* aparece en ciertos contextos como parasinónimo de *runa* 'gente (común)' (cf. cap. 13, RUNA, en este volumen). Al describir las instituciones judiciales incas, Huaman Poma se refiere a una especie de defensor del pueblo conocido bajo la doble denominación de *runa yanapaq* 'ayudante de la gente' y *wakcha yanapaq* 'ayudante de los pobres': «tanbien auia protetor los questauan serca del ynga le ayudaua a este les llamaua runayanapac uacchayanapac» (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 305). En una oración que se dirigía a la luna en el mes de octubre, los hombres

suplicaban: *yakullaykita kacharimuway wakchaykiman runaykiman* 'suéltanos tu agua a tus siervos, a tu gente' (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 285, cf. también p. 191).

24 Como se observa en este último ejemplo, los hombres en general se solían posicionar como *wakcha*(s) en las súplicas que dirigían a las divinidades nativas, de las que dependían por su subsistencia. Necesitados de la ayuda de Pariacaca, los habitantes de la provincia de Huarochirí se presentan ante dicha divinidad como sus *wakcha churi*, expresión que Gerald Taylor traduce por «pobres hijos», pero que también podríamos interpretar como 'hijos adoptivos':

> *Kayta sitaptinŝi warmikunaqa ayllu ayllu*
>
> *yaykuŝpa sitaptin mana wankarayuq*
>
> *warmikunapaŝ takipuq karqan kay ŝimikta*
>
> *rimaŝpa "wakcha churiykikta ĉaskipuy" ñiŝpa*
>
> huasca ñiŝqanchiktari "wakcha churiykikta
>
> ĉaskipuytaq" ñiŝpataq.
>
> Mientras lanzaban [el *huichco*] —cada
>
> *ayllu* lo hacía por turno— las mujeres, sin
>
> tambores, bailaban para ellos y recitaban:
>
> "¡Recibe esto de parte de tus pobres hijos!".
>
> Después, repetían las mismas palabras al
>
> *huasca*: "¡Recibe esto de parte de tus pobres
>
> hijos!".
>
> (Taylor, 1999a: 332 (105), cap. 24)

25 Estos empleos de *wakcha* muestran que el binomio formado por el allegado y su protector era el principal esquema mediante el cual se pensaba las relaciones pueblo/élite y humanos/divinidades. De ello se puede inferir que el vínculo entre un cliente y su patrón, en el sentido romano de estas palabras, fue fundamental en la sociedad andina de los siglos anteriores al imperio inca (cf. cap. 11, QHAPAQ, en este volumen).

Etimología y significado primario

26 ¿Es posible relacionar *wakcha* con otros *lexemas del quechua o del aimara y darle una etimología? Nicholas Emlen mostró que la forma **wakča* se puede atribuir tanto al protoquechua como al protoaimara, observando que su consonante inicial y la presencia de una *coda no resonante muestran claramente su procedencia quechua (Emlen, 2017: 334). El mochica se prestó el mismo término (sin duda del quechua), bajo la forma *faccya* (Cerrón-Palomino, 1995: 119; Salas García, 2012: 76). Es significativo que otro de los poquísimos préstamos del quechua en mochica fue *willka* 'pudiente' (cf. cap. 17, WILLKA,

en este volumen), lo que sugiere que las figuras del hombre poderoso (*willka*) y del allegado (*wakcha*) ya formaban en protoquechua un binomio de opuestos complementarios, que «viajaron» juntos hacia otras lenguas. De hecho, el aimara también se prestó *waxcha* y *willka* con los mismos significados.

27 La definición de *wakcha* como 'allegado, dependiente' permite formular la siguiente hipótesis etimológica: **wakča* tendría su origen en el verbo *waki-ča-* 'hacer socio (*waki*)', es decir, 'asociar', mediante la pérdida de la vocal terminal *i* en la raíz, una evolución observable en varios *lexemas derivados de adjetivos:

allicha- > *allcha-* 'arreglar'	(en cuzqueño y sur-ayacuchano)
qiwi ~ q'iwi 'torcido' > *qiwsu ~ q'iwsu* 'bizco'	(ayacuchano y cuzqueño)
q'uñi 'caliente' > *q'uncha* 'fogón'	(cuzqueño)

28 En el quechua cuzqueño del siglo XVI, *waki* significaba 'asociado (en una acción)'. Según nuestras fuentes, se usaba sobre todo como adverbio o atributo. González Holguín lo definió de la siguiente manera: «Huaqui, o huaquilla. Dos juntos. o yanantillan dos juntamente, o yscay yscalla, o yscaynillan» (González Holguín, 1608, lib. I: 175). Pueden ilustrar esta definición los siguientes versos del auto sacramental *El hijo pródigo*, de Juan de Espinosa Medrano (1668), donde el personaje del Cuerpo (Ukhu) dice a Cristiano, protagonista de la obra: *Maypim sapalla kankiman / wakilla ñuqawan kaspa?* '¿Cuándo has de estar solo / si estás junto conmigo?' (nuestra edición y traducción en preparación). En este contexto, *wakilla* significa literalmente 'totalmente asociado' o 'totalmente complemento'. González Holguín proporciona estos otros ejemplos: «Huaquimanta rurani [lit. 'lo hago como socio']. Hazer algo juntos ygualmente y a vna y conformes vno con otro», «Huaquillanmanta purini [lit. 'camino de puro socio suyo']. Yr dos juntos a vna» (González Holguín, 1608, lib. I: 176). Del sustantivo *waki* se deriva, en el quechua actual del norte de La Paz, el verbo *wakiya-* ('volverse *waki*'), que significa a la vez 'congeniar' y 'cooperar (en el trabajo)', como en este ejemplo: *chay runawan sumaqta wakiyani* 'con esa persona me entiendo bien' (Lydia Cornejo Endara, prov. Bautista Saavedra, com. pers.). En quechua cuzqueño, *wakichaku-* (lit. 'hacerse socio') ha sido definido por el lexicógrafo Jorge Lira como «[e]ntrar o participar como mediero en algún negocio o trabajo que otros toman parte» (Lira, 1945: 1079). El mismo significado existe en Huancavelica, donde *wakichakusun* significa 'unámonos' o 'asociémonos (entre varios para hacer algo mejor)' (Pablo Landeo Muñoz, prov. de Acobamba).

29 Proponemos reconstruir como sigue el desarrollo léxico-semántico que dio origen a las acepciones atestiguadas de *wakcha*. Este sustantivo se habría formado a partir del verbo **wakiča- ~ *wakča-* 'asociar' en protoquechua, mediante un cambio de clase gramatical, como es habitual en quechua. **Wakičaku- ~ *wakčaku-* ('asociarse') habría adquirido el significado restringido de 'volverse el dependiente de (un personaje poderoso)'. Dicho verbo está atestiguado por Domingo de Santo Tomás bajo la forma <guacchacuni> y con

la traducción de «Emprouecer el mismo» (Santo Tomás, 1560: 131v), es decir, interpretado desde una perspectiva económica, mientras que se refería sin duda más bien a un proceso de subordinación social o de vasallaje (causado por una necesidad económica). La restricción semántica que llevó a que **wakičaku-* ~ **wakčaku-* adquiera, entre sus acepciones, la de 'volverse el dependiente de' implica un contexto sociopolítico en el cual la relación entre cliente y patrón desempeñaba un papel estructurante. Domingo de Santo Tomás registra en su *Lexicón*: «Guacchay misseria, o pobreza» (Santo Tomás, 1560: 131v), entrada en la que *wakchay* debe interpretarse literalmente como 'asociación a otro' o 'subordinación a otro', una buena definición de la pobreza en los Andes antiguos. El mismo autor ofrece también esta ocurrencia del mismo verbo: «Emprouecer a otro guacchachini.gui» (Santo Tomás, 1560: 131v), es decir, literalmente 'hacer que alguien se asocie a otro (= se convierta en su dependiente)'. No conocemos ocurrencias textuales de este verbo ni lo hemos encontrado en los dialectos modernos del quechua; solo podemos conjeturar que se refería a un acto de despojo, perpetrado en un contexto de guerra, que convertía a su víctima en dependiente.

30 *Wakcha* habría sido utilizado también como adjetivo en la expresión *wakcha wawa* para referirse al niño huérfano que vivía bajo la penosa dependencia material de un extraño. Probablemente por la misma razón, *wakcha* llegó a calificar también al viudo y *wakcha warmi* a la viuda en algunas variedades del quechua: estas personas habían dejado de ser parte de un hogar económicamente autónomo para volverse dependientes de otros. Los casos del huérfano, del viudo y de la viuda manifiestan claramente la doble dimensión de la condición de *wakcha*: uno se convierte en dependiente cuando carece de una unidad familiar funcional. Por eso el verbo *wakcha-* 'asociar a otro' llegó también a significar 'disociar de su unidad familiar', como lo atestigua un *harawi* reproducido por Huaman Poma, en el que un amante rechazado y castigado por los padres de su amada se queja ante ella: *chay awqa yayaykim wakchaqninchikqa*, que traducimos por 'tu traidor de padre es el que nos aparta el uno del otro' (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 317). Aunque complementarias, las acepciones 'disociar (de su unidad familiar)' y 'asociar (a otro)' son claramente distintas, como lo muestra el hecho de que el verbo *wakichaku-* signifique, en quechua cuzqueño moderno, «[e]xceptuarse, excluirse de los demás, apartarse haciendo caso omiso de otros» (Lira, 1945: 1079). Es una acepción derivada de *wakcha-* en el sentido de 'disociar' y no de 'asociar'.

De dependiente a pobre

31 Queda por explicar la evolución que condujo de '(económicamente) dependiente' a 'pobre', pues en la actualidad el *wakcha* no siempre es un «allegado» o un «arrimado». Pese a que los primeros diccionarios ofrecen «pobre» como primera y principal traducción de *wakcha*, creemos que la noción de pobreza económica, en quechua, es posterior a la conquista española y consecuencia de la cristianización. En el imperio inca, lo indeseable, desde un punto de vista socioeconómico, era la dependencia y lo ideal la autonomía familiar. Autonomía no significaba aislamiento y vulnerabilidad, sino, al contrario, implicaba formar parte de una red solidaria y no estar bajo la dependencia de un *qhapaq*, es decir, de un potentado local. La dependencia solo podía ser con respecto al

Inca, único y lejano patrón, que no autorizaba la existencia independiente de personas pudientes (cf. cap. 11, QHAPAQ, en este volumen).

32 En la cultura europea, la antinomia equivalente a la de *wakcha* y *qhapaq* era la de «pobre» y «rico», aunque los términos quechuas y españoles designaban realidades socioeconómicas muy diferentes. El concepto de pobreza era esencial en el discurso cristiano. Si bien varias religiones se preocupan de la suerte de las personas socialmente decaídas, el cristianismo ha hecho del tema una obsesión. Practicar la caridad hasta despojarse de su riqueza, algo contrario al fondo normal de la naturaleza humana, es un elemento de desmesura heroica que busca demostrar la superioridad sobrenatural de dicha religión. El mismo Dios de los cristianos dio el ejemplo encarnándose en un hombre pobre. Bien lo habían entendido los peticionarios de Chuschi, en el siglo XVII, cuando se presentaban a sí mismos ante su obispo como *pubri runa*. La prédica en quechua requería, por consiguiente, construir una figura del pobre, a la vez objeto de la caridad del cristiano e imagen de la divinidad, lo que implicaba encontrarle una expresión léxica. El *wakcha*, es decir, el dependiente económico, resultó ser el mejor candidato para ello, llevando a que los primeros lexicógrafos del quechua presentaran todos «pobre» como el primer equivalente de traducción de dicho término, seguido de la acepción «huérfano», ocultando, en cierta forma, la verdadera dimensión sociológica del concepto original.

33 Con 31 ocurrencias de *wakcha*, el *Manuscrito de Huarochirí* ofrece los mejores ejemplos de los usos lingüísticos suscitados por la cristianización. Una minoría de ocurrencias remite a una de las dos acepciones prehispánicas del término: (1) dos de ellas aparecen en el rezo ya citado a Pariacaca, calificando en general a todos los orantes con respecto a la divinidad, (2) otras dos se refieren a Yasali, niño criado por un extraño en condición de subalterno. Todos los demás empleos de *wakcha* califican a tres personajes: Cuniraya (5 veces), Huatyacuri (19 veces), Pariacaca en el episodio de la «aldea sumergida» (3 veces). En ninguno de ellos *wakcha* se refiere a una relación de dependencia o de subalternidad, ni tampoco a una condición de viudez o de orfandad. Designa a un hombre miserable, errante y harapiento, que pone a prueba la generosidad, podríamos decir la caridad, de sus interlocutores. Dos de estos personajes son dioses (Cuniraya y Pariacaca, a quienes el autor equipara implícitamente con Dios y con Cristo) y el otro, Huatyacuri, es hijo de Pariacaca y una especie de desdoblamiento de este. Los contextos sintácticos en los que aparece *wakcha* son muy diferentes de los que hemos observado hasta ahora: Cuniraya andaba *huk runa ancha wakcha tukuŝpalla* «tomando la apariencia de un hombre muy pobre» (Taylor, 1999a: 12-13 (2)), frase en la que dicho término corresponde a una condición graduable, prueba de que es empleado en un sentido puramente económico. Mientras que en sus contextos más tradicionales *wakcha* era usado como adjetivo de un término de relación (*wakchaywarmi* 'mujer subordinada', *wakcha wawa* 'hijo criado por otro', *wakcha quncha* 'sobrino subalterno', *wakcha runa* 'gente del pueblo (con respecto a la élite)', *wakcha churiyki* 'tus hijos dependientes' o directamente como término de relación (*wakchayki* 'tu siervo, tu protegido', *wakchankuna* 'sus necesitados'), no sucede así para ninguna de estas 27 ocurrencias. Cuniraya, Huatiacuri y Pariacaca hecho hombre son *wakcha*(s) *per se* y el narrador se refiere a cada uno de ellos como a *huk wakcha* 'un

pobre', *chay wakcha* 'ese pobre', *kay wakcha* 'este pobre'. Su condición es independiente de toda relación con otro. *Wakcha* ha dejado de referirse a una relación social para convertirse en un estado económico mensurable.

34 Operada a través del término *wakcha*, la construcción cristiana de una figura del pobre, central en el *Manuscrito de Huarochirí*, ejemplifica los usos lingüísticos que socavaron la base relacional del concepto original, acercándolo en la mayoría de las variedades del quechua a la figura occidental del pobre. La occidentalización del concepto, sin embargo, no se ha consumado del todo, pues, como lo hemos visto, la idea de una carencia de parentela cercana sigue asociándose muchas veces a la figura del *wakcha*. Es esa parentela la que, paradójicamente, le da a la persona su autonomía social.

Notes de bas de page

1. Ver https://www.langas.cnrs.fr/#/consulter_document/extraits/47

2. Ver https://www.langas.cnrs.fr/#/consulter_document/extraits/46

3. Real Academia Española: Banco de datos (CORDE) [en línea]. *Corpus diacrónico del español.* Disponible en http://www.rae.es (consultado el 24 de junio de 2016).

Le texte seul est utilisable sous licence Licence OpenEdition Books. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

17

WILLKA

Chamanismo y poder en los Andes preincaicos

p. 299-320

TEXTE INTÉGRAL

1 Dentro del presente repertorio, *willka* es sin duda el vocablo más ampliamente polisémico, con significados actuales a primera vista tan inconciliables entre sí como 'nieto, nieta' (desde el río Apurímac hasta la sierra norte del Perú), el árbol *Anadenanthera colubrina* (por lo menos en quechua ayacuchano-cuzqueño y en aimara) y 'sol' (en el quechua de Pacaraos), sin contar con su presencia en el nombre de la viuda negra (*willka uru* 'araña *willka*'), por lo menos en la zona de Andahuaylas, y en el del maíz amarillo (*willka paru* 'dorado *willka*') en cuzqueño-boliviano y en aimara. Como se verá, en el siglo XVI *willka* designaba también en quechua una categoría de «ídolos», así como cierto tipo de jeringa y la bomba de agua. *Willka* también significaba 'sol' en aimara sureño. Por más sorprendente que parezca, veremos que estos significados, hoy completamente distintos, tienen una relación histórica y un origen común. Este no tiene nada que ver con el significado de 'sagrado' que se atribuye a veces a este término de manera apresurada e injustificada.

2 *Willka* constituye también el núcleo de numerosos nombres de cerros en un área que se extiende desde el norte del Perú hasta el río Apurímac. Entre ellos se encuentran, por ejemplo, el Razuhuillca ('el *willka* nevado', un cerro femenino que domina Huanta), el Yanahuilca y el Corihuilca ('el *willka* negro' y 'el *willka* dorado', cerca de Huamanga), el nevado Ancovilca ('el *willka* blanco', en aimara, en la provincia de Huarochirí), el Marcabilca ('el *willka* de cumbre plana', en Chorrillos, Lima) y el Pativilca ('el *willka* árbol de *pati*'), que ha dado su nombre a un conocido valle costeño (Stiglich, 1922, t. II: 801). Dentro del espacio aimara surperuano y boliviano, en cambio, *willka* parece estar ausente de la onomástica de las montañas.

3 *Willka* figura asimismo como determinante en numerosos topónimos quechuas, como Vilcaconga ('cuello del *willka*', una cadena montañosa de la región del Cuzco), el cerro Vilcamarca ('promontorio del *willka*', en la provincia de Lucanas), Vilcabamba ('llanura del *willka*', nombre de muchos lugares en todos los Andes) o Vilcapugio ('manantial del *willka*'), cerca de Paria, en Bolivia, donde se dio la batalla del mismo nombre entre el general Belgrano y las tropas realistas en 1813. En el espacio aimara sureño, las toponimias que contienen el elemento *willka*, sea como núcleo o determinante, son excepcionales. Solo hemos podido identificar el pueblo de Villcani, en el departamento de La Paz, al parecer un antiguo tambo.

4 Para terminar este repaso de la vigencia lingüística y onomástica de *willka* en los Andes actuales, recordemos que Huillca, Villca o Vilca es un apellido común en Bolivia, Perú y Ecuador, tanto en las zonas de habla quechua como aimara. Aunque el significado de

dicho término en nombres propios es hoy opaco para los hablantes del quechua y, según nuestra información, también para los del aimara, todo indica que tuvo en el pasado una gran resonancia sociopolítica y religiosa. El presente capítulo trata de alcanzarla.

Willka, calificativo de la divinidad del cerro

5 La documentación antigua corrobora en abundancia el uso de *willka* como calificativo de los cerros sagrados desde el centro-norte hasta el centro-sur del Perú. La *Instrucción* de Cristóbal de Albornoz, redactada en las últimas dos décadas del siglo XVI, menciona a muchas montañas cuyo nombre tiene por núcleo *willka*. Todas se sitúan entre la provincia de Andahuaylas y las de Huaylas y Huánuco, y en menor número en el norte del Perú. A modo de ejemplo, entre las huacas «principales» de la provincia de los Atavillos (que ocupaban los valles altos de los ríos Chillón y Chancay) se encontraba Yarouilca, «un cerro nevado grande»; los tarmas adoraban al cerro Guayoayuilca (*wayway willka* 'el *willka* ventoso') y a la laguna Auquiuilca (*awki willka* 'el *willka* abuelo') (Duviols, 1967: 30). Según el mismo autor, «Sulco vilca, guaca de los indios de Sulco [cerca de Lima], era una piedra larga. Estava en un cerro junto al mar. Tenianle por pacarina» (Duviols, 1967: 35). No hemos encontrado lo equivalente en las fuentes relativas al extenso espacio aimarahablante que corría desde el sur del actual departamento peruano de Ayacucho hasta el altiplano del Collao y Charcas. Solo el quechua parece haber relacionado el término *willka* con los cerros.

6 Varios autores antiguos confirman que *willka* era uno de los términos mediante los cuales se designaba en quechua a las divinidades de los cerros. Según Cristóbal de Molina (2010 [1573]: 128), los funcionarios incas responsables de contabilizar las huacas de las provincias del imperio, es decir, los dioses de las montañas (Itier, 2021b), eran llamados <villca camayoc> (*willka kamayuq* 'encargado(s) de los *willka*'). Titu Cusi se refiere a dichas divinidades como «las villcas» (Titu Cusi Yupanqui, 1992 [1570]: 52). El diccionario anónimo de 1586 registra «villca» como sinónimo de «huaca» y lo interpreta como «Ydolo» (Anónimo, 1586, 2ª parte: 149) y Diego González Holguín da cuenta de la misma sinonimia y traducción en la sección español-quechua de su *Vocabulario* (González Holguín, 1608, lib. II: 330). Luis Jerónimo de Oré se refiere a *llapantin wak'a, runakunap willkan* 'todas las huacas, los *willka* de los indios' (Oré, 1992 [1598]: 230). Juan Pérez Bocanegra también utiliza dicho término como sinónimo de *wak'a* para referirse a las divinidades de los cerros, a las que se había hecho sacrificios humanos en la época precristiana: «Adoras los lugares // de las villcas, llamado Capaccocha?», que traduce por <Huacap, villcap, churancanta, Capacocha niscacta, muchacchu canqui?> (Pérez Bocanegra, 1631: 137-138 (n.° 114)), es decir, *wak'ap, willkap churanqanta* <*Capacocha*> *niŝqakta much'aqchu kanki?*, que podemos retraducir por '¿sueles adorar los lugares de ofrenda a los huacas y *willka*(s), llamados capacocha?' Martín de Murúa explica que la ciudad de Huancavelica lleva este nombre porque allí «se dio una muy porfiada y cruel batalla entre dos capitanes: el uno llamado Huamán que era Ynga, y el otro Huanca, natural de aquella tierra y, aunque hizo su deber muy valerosamente, al cabo fue vencido y preso. Los soldados del Huamán, gozosos de la victoria, pusieron a aquel valle o asiento, Huanca, por causa y memoria del capitán vencido, y Villca, por un cerro muy alto

que allí estaba, y así se le quedó Huancavillca» (Murúa, 1987: 549, lib. III, cap. XXIV). Aunque se trata de una leyenda sospechosa, Murúa da a entender que *willka* era un calificativo de los cerros altos. La presencia puntual del término *willka* como traducción de «ídolo» en los sermones en aimara del Tercer Concilio (1985 [1584-1585]: 409, 417, 542, 543, 554, 563, 576, 717) y su muy breve mención en ese sentido en el diccionario de Bertonio (1612, 2ª parte: 386) parecen corresponder a uno de los numerosos préstamos recientes del quechua en el aimara del siglo XVI.

7 *Willka* también designaba en quechua, sin duda por extensión, el santuario de una divinidad-montaña. Cobo escribe que «[c]on dos nombres llamaban estos indios a sus dioses, que son Vilca el uno y el otro Guaca, y cualquiera dellos significa en común no sólo cualquiera dios e ídolo, sino también todo lugar de adoración, como templos, sepulturas y cualquiera otro de los que veneraban y en que ofrecían sacrificios» (Cobo, 1956 [1653], vol. II: 149, lib. XIII, cap. I). Matienzo menciona a su vez las estructuras «que verdaderamente se dicen huaca, y por otro nombre vilca, [que] son oráculos y adoratorios que comúnmente están en cerros muy altos» (Matienzo, 1967: 129, i-xxxix). Bertonio reconoce esta extensión semántica para la lengua aimara, aunque refiriéndola sobre todo al sol: «Villca. Adoratorio, dedicado al Sol, o otros ídolos» (Bertonio, 1612, 2ª parte: 386).

8 Hoy en día, la tradición oral de la provincia de Lauricocha, en el departamento peruano de Huánuco, conserva la memoria del uso de *willka* para referirse a las divinidades de las montañas. Se cuenta que cinco hermanos llamados *willka* formaron en el pasado un ejército, antes de convertirse en cerros (Domínguez Condezo, 2003. 17, 97). El recopilador interpreta, equivocadamente a nuestro parecer, el nombre de estos personajes a partir del significado moderno de 'nieto' que *willka* tiene en el quechua central: supone que estos hermanos fueron «persona[s] adoptada[s] por un hirka», es decir, un cerro. Observamos, por nuestra parte, una similitud entre esta leyenda etiológica y la que cuenta Murúa a propósito del origen del topónimo «Huancavelica»: en ambos casos, los cerros categorizados como *willka*(s) fueron, en tiempos antiguos, jefes de guerra. En el relato huanuqueño, dicho término califica a estas figuras histórico-míticas cuando eran seres humanos, antes de su metamorfosis. Veremos, en efecto, que *willka* designaba a cierta categoría de personajes del pasado y no a los cerros como seres geográficos.

9 Es de notar que el elemento *willka* no aparece en los nombres de las divinidades que Albornoz enumera para las antiguas provincias de Conchucos, Huamachuco y Cajamarca, por entonces menos profundamente quechuizadas que las áreas vecinas de Chinchaycocha y Huaylas. Albornoz menciona, sin embargo, a un <puzco vilca> en Chachapoyas (Albornoz, 1967 [ca. 1580]: 32). Pero en el norte del Perú se trata de una excepción. Frente a ello destaca la abundancia de «villcas», siempre según Albornoz, en la teonimia de los valles costeños de Nazca, Lunahuaná (= Cañete) e Ichma (= Lurín). También encontramos piedras «vilcas» entre las huacas listadas por Cobo para el Cuzco (Cobo, 1956 [1653], vol. II: 177, lib. XIII, cap. XIV; 182, lib. XIII, cap. XV). Desde un punto de vista histórico-geográfico, observemos desde ahora que existe cierta coincidencia entre

la difusión del uso de *willka* como calificativo de los cerros y el área de mayor presencia o influencia política y cultural huari durante el Horizonte Medio. Volveremos sobre este punto fundamental.

Willka, calificativo de los fundadores de linaje

10 El calificativo de *willka* no estaba intrínsecamente vinculado a las divinidades de los cerros, pues se aplicó también a muchos ancestros históricos, es decir, a los fundadores de aillus que las fuentes llaman «progenitores», «primeros conquistadores» o «mallquis» (cf. cap. 7, MALLKI, en este volumen). Geográficamente, este uso de *willka* parece coincidir con el área en que calificaba también a los dioses de los cerros. En la provincia de Recuay, el aillu Caquimarca veneraba a Caqui Villca, Capcha Villca y Llacsa Villca, sus «progenitores» venidos del sur (Duviols, 2003: 761). En la provincia de Cajatambo, se conservaba, a mediados del siglo XVII, la memoria de Allaucavilca (*allawqa willka* 'el *willka* de la derecha') en el pueblo de Hacas, Caruavilca (*qarwa willka* 'el *willka* verde amarillento') en San Juan de Machaca y Tunsuvillca (*tunshu willka* 'el *willka* de la planta *tunshu*') en Mangas (Duviols, 2003: 432, 491, 599), quien fue en su vida interlocutor del Inca. Las huancas —es decir, los ancestros históricos metamorfoseados en rocas— Capavilca y Chaupivilca guardaban la entrada del pueblo de Pimachi (Duviols, 2003: 315). Un proceso de idolatría de la provincia de Huaylas califica una huanca de *willka rumi* 'piedra *willka*': «[el reo] dio de beuer a la piedra uanca llamandola a vilca rome opyayrac campis» (Arana Bustamante, 2010: 112-113), es decir, *a willka rumi, upyayraq qampis*, 'oh, piedra *willka*, bebe primero tú'. En 1620 se descubrió en Huanchor, en el alto valle del Rímac, al ídolo Huanchorvilca, «que era de piedra muy grande, debajo de la cual estaba el cuerpo de un indio llamado Huanchor con dos hijos suyos» (Arriaga, 1999 [1621]: 160; cf. también Polia Meconi, 1999: 441). El nombre del máximo santuario de los huancas, *Wari Willka*, cerca de la actual ciudad de Huancayo, remitía a la misma categoría de ancestros, pues era el lugar de emergencia de la pareja progenitora del grupo (Cieza de León, 1996a [1553]: 243, cap. LXXXIIII (sic)). En Andahuaylas, los chancas tenían por ancestros y primeros señores a Uscovilca y Ancovilca (*uŝqu willka* 'el *willka* gato montés', *hanq'u willka* 'el *willka* blanco'), que conquistaron la zona y fundaron allí las «parcialidades» de Hanan Chanca y Urin Chanca (Sarmiento de Gamboa, 1942 [1572]: 83-84, cap. 26). *Willka* era, por lo tanto, un calificativo aplicable tanto a los ancestros míticos metamorfoseados en cerros, como a los ancestros históricos, «progenitores» de los aillus.

Elemento antroponímico

11 En todo el ámbito quechua y aimara, *willka* también constituía el núcleo de los nombres de numerosos personajes contemporáneos de los registros históricos. En la época de la conquista española, Manco Inca envió a Jauja al capitán inca Puyo Bilca (*phuyu willka* '*willka* de neblina') con un ejército de 4000 hombres (Pärssinen & Kiviharju, 2010: 184). A mediados del siglo XVI, el principal del pueblo de Visca, cerca de Huánuco, se llamaba Paria Vilca (*parya willka* 'el *willka* bermellón') (Ortiz de Zúñiga, 1967: 297). En 1549, un principal de Canta se llamaba Choquibilca (*chuqi willka* 'el *willka* de oro') (Pärssinen & Kiviharju, 2010: 152). Como componente antroponímico, *willka* supera esta vez el ámbito

quechua para alcanzar el espacio aimara sureño: en el altiplano de Charcas, Copauilca (*qupa willka* 'el *willka* de turquesa') era en 1540 el principal de Aullagas (Pärssinen & Kiviharju, 2010: 152) y en 1550 uno de los caciques de Carangas se llamaba Guancavilca (*wank'a willka* 'el *willka* de roca'). En 1541, Condorvilca (*kuntur willka* 'el *willka* cóndor') era el cacique de Tarapacá (Pärssinen & Kiviharju, 2010: 166).

12 En el espacio quechua, el elemento *willka* formaba parte también de los apellidos de numerosas personas del común, como se puede observar en los procesos de idolatría de la provincia de Cajatambo (Duviols, 2003). En su *Grammatica*, Domingo de Santo Tomás explicó que, al llegar a la edad adulta las personas recibían un nuevo nombre que podía ser el «de los padres, o aguelos, o personas que a auido muy notables, y principales en su linaje» (Santo Tomás, 1994 [1560]: 122). Fernando de Avendaño confirma que uno recibía a menudo «el sobrenombre» de un ancestro (Avendaño, 1649: fol. 44v), dato corroborado por un declarante indígena de los procesos de idolatría de Cajatambo: «[d]ice el echisero al padre o padres del muchacho que los ydolos y malquis dicen que les pongan el nombre de tal guaca o ydolo como es Llibiac guari Bilca y otros a este tenor» (Duviols, 2003: 356). Por consiguiente, la presencia del elemento *willka* en la antroponimia de las personas del común parece explicarse como una referencia a los nombres de los ancestros históricos y míticos. *Willka* era básicamente un calificativo aplicado a personas poderosas que vivieron en un tiempo remoto.

El *willka*, hombre pudiente

13 El *Manuscrito de Huarochirí* lo confirma y aporta informaciones esenciales para entender lo que era un *willka* en la época anterior al imperio inca. En el capítulo 5, el autor (¿Tomás?) relata diversos sucesos ocurridos durante el *purum pacha* o '(tiempo de) las tierras baldías' (cf. cap. 10, PURUM PACHA, en este volumen), cuando prosperaban los «ricos» (préstamo utilizado en el texto quechua), pues aún no existían las instituciones políticas creadas por los cuzqueños (cf. cap. 5, KURAQA, en este volumen). En el famoso pasaje de la conversación entre el zorro de arriba y el zorro de abajo, el primero de ellos califica de *willka* a Tamtañamca, prototipo del hombre pudiente durante aquella época: *huk apum Anchicochapi willka, chika yaĉaq tukuq dios tukuqmi, ancha unqun* «un señor, un huillca de Anchicocha, que finge ser un gran sabio y un dios, está muy enfermo» (Taylor, 1999a: 46-47). El zorro de abajo, a su vez, inicia así su relato: *Huk warmim —hatun apu willkap churinmi— ullumanta ñaĉqa wañun* «hay una mujer, hija de un gran señor, que por causa de un pene casi se muere» (Taylor, 1999a: 48-49). Tamtañamca es un hombre rico, dueño de llamas de todos los colores, y su entorno le atribuye equivocadamente conocimientos sobrenaturales, fortaleza ante las enfermedades y la capacidad de proyectar su ser sobre los demás, pues se dice que es *kamaq*, es decir, que transmite su fuerza vital (Taylor, 1999a: 44-45). Esta última cualidad parece remitir, desde una perspectiva mágica, a los bienes que un rico patrón dispensaba a sus clientes.

14 Otro ejemplo de lo que era un *willka* o una *willka* lo ofrece el capítulo 31, en el cual el huaca Collquiri explica a los padres de Capyama, la mujer que sedujo y llevó consigo dentro de la laguna de Yansa, que su esposa goza ahora de una condición aventajada: *churiykiqa ancham willkayan, imanpaŝ haykanpaŝ; qusayuqmi* «su hija se ha convertido en

una huillca poderosa, nada le falta, tiene marido» (Taylor, 1999a: 410-411, cap. 31). En este contexto, proponemos traducir *ancha willkayan* por 'se ha vuelto rica'. En el capítulo 11, el ancestro fundador Tutayquiri anuncia al grupo de los checas, hasta entonces despreciados por sus hermanos mayores los quintis, que *yallinmi qipanpiqa Checahuillca ŝutiyuq kankichik* (Taylor, 1999a: 162), que traducimos por 'más bien en adelante serán llamados poderosos checas'. De hecho, a continuación Tutayquiri conquista a los yuncas y los subordina a los checas. Volvemos a encontrar aquí, asociada a la condición de *willka*, la imagen del guerrero conquistador. Estos tres ejemplos sugieren que un *willka* se caracterizaba a la vez por su prosperidad económica, probablemente basada en la ganadería, su amplia clientela y su éxito militar. Es esencial observar, además, que en todos los casos mencionados por el *Manuscrito de Huarochirí* el *willka* no es una realidad actual, sino una figura del tiempo anterior a los incas.

15 Huaman Poma también consideró a los *willka* como una institución social preincaica, viendo incluso en dicho término un título político. Según él, los peruanos descendían «de uariuiracocha runa. y de uari runa yarouilca. q(ue) en dezir yarouillca es dezir q(ue) es muy muy mucho mas alto // s(eño)r de todas las naciones yarobilca[.] de uariuiracocha desendio uari runa yarobilca[,] desendio puru(n) runa yarobilca[,] desendio aucaruna yarobilca – este fue rrey lexitimo q(ue) desendio de adan y de noe quiere dezir rrey yarobilca quiere dezir ynga yarobilca» (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 74-75). Los «uariuiracocha runa» fueron, para el cronista, los primeros habitantes del Perú, llamados así porque vinieron del antiguo mundo, tierra de los «viracochas» (cf. cap. 18, WIRAQUCHA 1, en este volumen). Proponemos interpretar de este modo la frase citada: los descendientes de estos primeros pobladores, es decir, los «uariruna» y los «aucaruna», conocían la institución monárquica y llamaban a sus reyes «yarobilcas». Estos habrían constituido una dinastía de cuyos miembros Huaman Poma ofrece la lista más adelante. Estos soberanos se habrían sucedido «desde Uari Runa y Uari Uira Cocha Runa» hasta la época inca. Concluye el cronista que «e(sto)s fueron *rreys y enperadores* sobre los demas rreys y fue s(eñ)or apsoluto en todo su rreyno de los yn(dio)s antigos desde su nacion aunq(ue) abia otros muchos rreys de cada fortaleza pero este tenia mas alta corona antes q(ue) fuese ynga y despues fue temido del ynga y aci fue su segunda persona del d(ic)ho ynga» (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 75; las cursivas son nuestras). Anteriormente, el autor de la *Nueva corónica* había explicado que, durante la cuarta edad, «[ha] abido grandes rreys y señores y señoras prencipales y caballeros duques y condes y marqueses en todo el rreyno sobre ello fue *enperador* apo guaman chaua Yaro Uillca» (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 65; las cursivas son nuestras). Huaman Poma se reivindica descendiente de este linaje de «grandes señores y rreys que fueron antiguamente», procedentes de las alturas de Huánuco (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 5, cf. también p. 6). Según él, después de la incorporación de su territorio al Tahuantinsuyo, los yarovilcas habrían tenido la función de «segunda persona del ynga» (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 75). El último de ellos habría sido el propio padre del cronista, «capac apo don martin guama(n) malqui de ayala yarobilca» (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 76).

16 Es evidente que Huaman Poma exagera la magnitud del título de yarovillca, con el fin de engrandecer su linaje y legitimar sus reivindicaciones personales. En efecto, las fuentes coloniales mencionan a distintos «yarovillcas» que difícilmente podrían equipararse a reyes o emperadores, pues el alcance de su poder era bastante local. Ya señalamos al Yarouilca de la provincia de los Atavillos. Según la visita eclesiástica realizada en 1623 por Rodrigo Hernández Príncipe (1923: 26) en la provincia de Recuay, el ancestro fundador del aillu llacuaz de Hecos se llamaba Yarovillca Llahuas. Un conquistador llacuaz de San Agustín de Canin, en la cuenca alta del río Chancay, llevaba el mismo nombre (Duviols, 2016 [1979]: 196-197). *Yaru willka* debió ser el título que ostentaban los «pudientes» del grupo étnico «yaro». En las fuentes, el término yaru, cuyo significado desconocemos, designa a las poblaciones quechuahablantes de las alturas que dominan, hacia el noroeste, la planicie de Chinchaycocha. Según las tradiciones registradas por los procesos de idolatría, dichas poblaciones se habrían expandido hacia las zonas de Huánuco, Cajatambo y Recuay en una época que corresponde tal vez al período Intermedio Tardío (Duviols, 1974-1976: 288; reproducido en Duviols, 2016 [1973]: 105-106, 136). Alfredo Torero observa, a nuestro parecer con razón, que «[e]l área de[l topónimo] yaru coincide casi plenamente con la que registró el movimiento de los lláqwash» (Torero, 1974: 83), es decir, de los pastores de la cordillera Huayhuash y del norte de la planicie de Bombón. Es posible que Huaman Poma descendiera de una familia de *willka*(s) yarus y que sus abuelos y bisabuelos hayan sido asociados a la estructura política creada por los incas, pero sus antepasados preincaicos se parecían probablemente más a Tamtañamca que a reyes y emperadores europeos: débilmente institucionalizado y de alcance puramente local, su poder se habría basado en la riqueza pecuaria y el clientelismo, lo cual no impide que hayan sido capaces de convocar importantes equipos guerreros.

17 Otro ejemplo de *willka* es Uscovilca, «señor de los chancas», quien habría atacado el Cuzco en tiempos del Inca Viracocha, según Betanzos (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón-Palomino, eds., 2015: 135).

18 El término *willka* designaba también el perímetro social y geográfico definido por el poder de un hombre pudiente. Ya citamos la frase del *Manuscrito de Huarochirí* en que se alude por primera vez a Tamtañamca: *huk apum Anchicochapi willka, chika yaĉaq tukuq dios tukuqmi, ancha unqun* 'un señor, el willka de Anchicocha, que finge ser un gran sabio y un dios, está muy enfermo' (Taylor, 1999a: 46-47; esta vez retocamos ligeramente la traducción). Esta formulación permite observar cómo un hombre pudiente, al articular un grupo alrededor de sí, define un territorio: él es el *willka* de un lugar. Ello permite explicar que *willka* se aplicara también, por traslación semántica, a ese mismo espacio, como se observa en esta pregunta del zorro de abajo al zorro de arriba: *Wawqi, imahinallam hanaq willkapi?* «Hermano, ¿cómo está la situación en la *huillca* de arriba?» (Taylor, 1999a: 46-47, cap. 5). Y el segundo le preguntará más adelante: *Wawqi, chayqa ura willkapi imahinallam runakuna?* «Hermano, ¿cómo están los hombres en la huillca de abajo?» (Taylor, 1999a: 46-47, cap. 5). Aunque Gerald Taylor no tradujo *willka*, creemos que este término debe entenderse aquí como 'espacio de un personaje pudiente'. En boca de los zorros de Huarochirí, estas frases constituyen sin duda fórmulas fosilizadas

por la tradición oral, que remiten a un uso lingüístico propio del *purum pacha* y no del quechua de la época del autor. En los «tiempos de las tierras baldías», en efecto, cuando aún no existían los curacas y sus jurisdicciones territoriales, no había *llaqta*(s) (cf. cap. 6, LLAQTA, en este volumen) y los hombres pudientes o *willka*(s) eran quienes definían los espacios sociales.

Willka(s) modernos

19 La memoria de los antiguos jefes *willka* debió perpetuarse también entre las poblaciones aimaras del sur, que parecen haberla conservado más tiempo que los hablantes del quechua, hasta el punto de aplicar ese calificativo a figuras políticas de la época contemporánea. En la segunda mitad del siglo XIX, varios jefes rebeldes aimaras ostentaron dicho título, como lo observó Marie-Danielle Demélas (1992: 392, 397). Durante la revolución liberal de 1899, los comuneros fueron dirigidos, según las zonas, por tres caudillos indígenas que llevaban todos el título de *willka*: Pablo Zárate, Manuel Mamani y Feliciano Villca. En su *Anthropologie bolivienne*, Arthur Chervin publicó las fotos de algunos de ellos con este comentario: «Desde esa época [la rebelión de Luciano Villca, en 1870], en cada revolución o pronunciamiento, se ve aparecer un indígena generalmente aimara, que reivindica su origen incaico y toma, con el nombre de Vilca, el título de general» (Chervin, 1908: 199-201; la traducción del francés es nuestra). En el libro que dedicó a Pablo Zárate, Ramiro Condarco Morales observa que este caudillo era llamado simplemente «el Villca» y agrega: «La voz indígena *willka* significa, primero, título de jerarquía, y constituye, después, nombre de familia» (Condarco Morales, 1982 [1967]: 81). El primer *willka* de la época contemporánea fue tal vez Pedro Vilca Apaza, que dirigió la gran rebelión de 1781-1782 en el altiplano. Algunos diccionarios modernos del aimara (Deza Galindo, 1989: 76; Layme Pairumani, 2004: 202; Huayhua Pari, 2009: 249) registran *willka* con el significado de «jefe», tal vez porque el recuerdo de estos dirigentes llegó hasta ellos, o por lo menos hasta Juan Francisco Deza Galindo, que pudo haber sido copiado por los otros dos lexicógrafos. Sea lo que fuere, al tomar este título los líderes mencionados habrían buscado vincular simbólicamente su acción política no tanto con el pasado incaico, como lo cree Chervin, sino más bien con el pasado andino preestatal, y encarnar en el presente la fuerza y el espíritu guerrero de la figura histórico-mítica del *willka*.

Fig. 40 – Pablo Zárate Villca (al medio) y su estado mayor durante la guerra federal de 1899. Las armas son bastones y bambúes con punta de fierro

La planta *willka*, fuente de poder

20 Como se ha visto, la memoria oral del siglo XVI atribuía a los potentados *willka* de la época preincaica un poder económico y guerrero acompañado por importantes capacidades espirituales. El autor del *Manuscrito de Huarochirí* considera engañosas a estas últimas, que consistían, en el caso ejemplar de Tamtañamca, en fingir «ser un gran sabio y un dios» (*chika yaćhaq tukuq, <dios> tukuq*). Además de la dimensión cristiana de esta reprobación, este relato expresa sin duda la ideología imperial inca, que condenaba los sistemas políticos anteriores al Tahuantinsuyo.

21 La arqueología y la iconografía del Horizonte Medio nos ofrecen las claves para relacionar al hombre pudiente con el árbol *Anadenanthera colubrina*, llamada *willka* en quechua y en aimara. Este árbol, que crece en los valles tropicales de la vertiente oriental de los Andes, puede alcanzar los 20 metros (Knobloch, 2000: 390). Su madera muy dura es apreciada en ebanistería (Soukup, 1987: 326) y sirve para la fabricación de bastones suntuarios barnizados (Knobloch, 2000: 397).

Fig. 41 – Semillas, hojas y flores de la *willka*

22 La semilla de la *willka* tiene propiedades curativas y alucinógenas. En cuanto a lo primero, Albornoz refiere que «la vilca es un género de fruta ponçonosa que nasce y se da en los Andes (de) tierra caliente [...], cúranse y púrganse con ella y se entierran con ella en las mas provincias deste reino» (Albornoz, 1967 [ca. 1580]: 22). Cobo nos informa:

> Estímanla mucho los indios, por ser [sus semillas] medicinales. Con ellas se curan de algunas enfermedades, como de calenturas, cámaras de sangre y del mal del valle, tomando esta purga en su bebida ordinaria, que es la chicha. Tienen virtud laxativa con que evacúan la cólera por vómitos, y también la melancolía. [...] según afirman los indios hace fecundas las mujeres (Cobo, 1956 [1653], vol. I: 272, lib. VI, cap. LXXXIX).

23 Diego González Holguín las menciona en su *Vocabulario*: «Villca. Vn arbol que su fruta como chochos es purga» (González Holguín, 1608, lib. I: 352). El mismo término designaba la medicina hecha con dichas semillas: «Villca. Melezina hecha de este arbol» (González Holguín, 1608, lib. I: 352). Para obtenerla, se tostaba y molía las semillas de *willka* hasta obtener un polvo que se mezclaba con cal en un mortero para obtener una sustancia fácilmente metabolizable. Según Albornoz, ese mortero se llamaba *willkana* ('objeto para hacer *willka*') y era objeto de atenciones especiales:

> [H]ase de advertir que unas figuras como carneros de madera y piedra y tienen un hueco como tintero (ques donde se muele esta vilca) se ha de procurar buscar y destruir. Llámase el tintero vilcana y los adoran y reverencian. Es esta vilcana hecha

> de muchas diferencias de piedras hermosas y de maderas fuertes (Albornoz, 1967 [ca. 1580]: 22).

Fig. 42 – *Willkana* de madera con su tapa, estilo huari

24 Existía también una raíz verbal *willka-*, que significaba «echar melezina» (Anónimo, 1586, 1a parte: 149; González Holguín, 1608, lib. I: 352). Finalmente, *willka* era el nombre de la jeringa que servía para administrar la *willka* bajo la forma de un enema: «Villca xeringa» (Santo Tomás, 1560: 177r). El verbo derivado *willkachi-* significaba «xeringar con xeringa» (Santo Tomás, 1560: 177r; Anónimo, 1586, 2a parte: 203; González Holguín, 1608, lib. II: 330).

25 Los poderes de la *willka* no se limitaban a la salud, pues también podían inducir estados modificados de conciencia. La arqueología revela que su uso alucinógeno tuvo mayor importancia en las épocas anteriores al imperio inca que bajo el Tahuantinsuyo (Biwer *et al*., 2022), lo que explicaría que los diccionarios antiguos del quechua casi no contengan información al respecto. En su diccionario del aimara, Ludovico Bertonio (1612, 2ª parte: 386) indica, sin embargo, que beber *willka* otorgaba capacidades adivinatorias: «Villca. Es tambien vna cosa medicinal, o cosa que se daua a beuer como purga, para dormir, y en durmiendo dize q(ue) acudia el ladron que auia llevado la hazienda del que tomo la purga, y cobraua su hazie(n)da: era embuste de hechizeros» (Bertonio, 1612, 2ª parte: 386). Según el mismo autor, la *willka* era una «Medicina, o hechizo q(ue) hazia dormir para sauer las cosas perdidas por embuste del Demonio. Villca. Tomarla: Villcatha» (Bertonio, 1612, 1ª parte: 311). Martín de Murúa corrobora esta información: «Para este efecto usaban de la villca o achama, que dicen, echando el zumo de ella en la chicha o mascándola o tomándola por otra vía, y deste género de adivinar las cosas perdidas no sólo eran viejos, sino viejas y aun mozos» (Murúa, 1987: 434, lib. II, cap. XXXII). Según Bernabé Cobo, la consumían en particular especialistas en la comunicación con el mundo invisible, los *umu*, una categoría de chamanes que entraban «en un aposento, y cerrado por dentro, usaban de ciertas unturas y se emborrachaban hasta perder el sentido, y después, a cabo de un día, decían lo que les preguntaban. Para estas *consultas* y pláticas con el demonio hacían mil ceremonias y sacrificios, y la principal era emborracharse, echando en la chicha el zumo de una yerba llamada vilca» (Cobo, 1956 [1653], vol. II: 230, lib. XIII, cap. XXXVI).

26 El uso medicinal y alucinógeno de la *willka* es muy antiguo en los Andes, pero su consumo como narcótico se desarrolló notablemente durante el Horizonte Medio (Yépez Álvarez *et al*., 2016: 152). Dentro de la esfera cultural tiahuanacota, las personas de alto estatus, que controlaban el tráfico caravanero y los intercambios a larga distancia, llegaron a usar el polvo de *willka* de modo intenso y prolongado durante su vida,

inhalándolo e incluyéndolo en su ajuar funerario, junto con tabletas de rapé y tubos de inhalación (Berenguer Rodríguez, 2000: 82-83). En la economía política huari, la *willka* tuvo también un papel esencial, aunque diferente al que tenía en Tiahuanaco o en las épocas anteriores. Los potentados huaris, que controlaban la «importación» de esta semilla desde la ceja de selva, organizaban fiestas en las cuales ofrecían a sus clientes chicha de molle mezclada con semillas de *willka*, compartiendo con ellos una experiencia alucinógena cuyos efectos eran menos intensos que aquellos que se conseguían por inhalación (Biwer *et al*., 2022).

27 Entendemos ahora por qué las personas pudientes fueron calificadas de *willka*. Ser poderoso implicaba consumir *willka* y, en la esfera huari, los potentados locales la ofrecían a sus allegados mezclada con chicha de molle. Consumidor exclusivo o proveedor de *willka*, el poderoso aparecía como el representante de la semilla que daba acceso al mundo espiritual. Para sus allegados, él era literalmente la *willka* y por eso fue designado mediante el nombre de ese vegetal. Unida a la información arqueológica, la distribución geográfica del término *willka* como nombre de estos potentados muestra que esta metáfora se remonta por lo menos al Horizonte Medio.

28 La hipótesis según la cual el *willka* fue la figura política central de las organizaciones políticas del Horizonte Medio es corroborada por la abundancia e importancia de las representaciones del vegetal *willka* en las iconografías huari y tiahuanaco. Estas aparecen varias veces (pero no siempre) asociadas a la famosa figura del intendente alado, también conocido como «intendente de perfil», representado en múltiples soportes (cerámica, textil, tablilla de rapé, etc.), así como en la Puerta del Sol de Tiahuanaco y el Monolito Bennett. Bajo una forma estilizada, las flores, las hojas y las semillas de la *willka* salen del bastón del personaje, de su tocado, sus miembros y sus ojos (Knobloch, 2000: 391). Con toda probabilidad, el bastón del «intendente», sin duda un símbolo de autoridad, está hecho de madera de *willka* (Knobloch, 2000: 397). El ícono de la planta está constituido como mínimo de dos pequeños círculos, que representan sus flores esféricas y de dos rectángulos almenados que representan sus hojas, a los que se agregan a menudo una figura oblonga que contiene círculos que figuran las semillas (Knobloch, 2000: 391).

Fig. 43 – Flores, hojas y semillas de la *willka* saliendo del bastón, el tocado, los miembros y los ojos de un personaje en un textil huari de procedencia desconocida

29 Varias tabletas de rapé tiahuanacotas, al parecer destinadas al consumo de la *willka*, llevan representaciones estilizadas de dicho vegetal (Knobloch, 2000: 392). Una de ellas, encontrada en San Pedro de Atacama, muestra a un personaje frontal que lleva en la mano izquierda un bastón cuya parte superior termina en flores y hojas de *willka*:

Fig. 44 – Detalle de un personaje tallado en una tableta de San Pedro de Atacama

30 Proponemos que este personaje, representado de perfil o de frente, de cuyo cuerpo salen flores, hojas y semillas de *willka*, y que lleva en las manos un probable bastón de madera de *willka*, es una representación del árbol *Anadenanthera colubrina*. Recordemos que, según un principio fundamental de las mitologías amerindias, incluidas las de los Andes, los astros, los cerros, los animales y los vegetales fueron humanos en un tiempo primordial; la mitología consiste en narrar cómo dejaron de serlo (Viveiros de Castro, 2013). Este ícono representaría por consiguiente la *willka* en su estado mítico, cuando aún tenía forma humana e interactuaba como tal con los hombres. Al mismo tiempo, el hombre- *willka* de los tiempos primordiales constituiría el símbolo de una importante figura de poder en el Horizonte Medio, la del hombre lleno de las extraordinarias cualidades del árbol *willka*. Como ya lo señalamos, los hallazgos de San Pedro de Atacama vinculan el consumo intensivo de *willka* con los empresarios mercaderes de esa época. Por lo tanto, podemos hacer remontar al Horizonte Medio la figura social evocada en el *Manuscrito de Huarochirí* a través del personaje de Tamtañamca, así como la misma denominación de *willka* que se le aplicó tanto en quechua como en aimara. En la época en que se escribió el *Manuscrito*, sin embargo, dicha figura había sido marcada con un sello negativo por la ideología estatal inca, pues el Tahuantinsuyo reemplazó los antiguos sistemas de poder por instituciones políticas nuevas (cf. cap. 5, KURAQA, en este volumen).

31 Probablemente en el Horizonte Medio, el término *willka* se transmitió a la lengua mochica bajo la forma <fixllca> o <filca> y con el significado de «señor, caballero», como lo demostró José Antonio Salas García (2012: 76, 108). De modo conjetural, podríamos atribuir este préstamo a la época en que los pueblos de la costa norte del Perú, sometidos a la presión huari, adoptaron un sistema político basado en una élite guerrera, a imitación del sistema serrano, es decir, el siglo IX (Makowski & Giersz, 2016: 22). Esta hipótesis sería coherente con los múltiples datos ya mencionados que hacen del *willka* no solo un hombre rico, como Tamtañamca, sino también un guerrero, como los «primeros conquistadores» llacuaces de Cajatambo, el «capitán» Huanca convertido en cerro cerca de la actual Huancavelica, los «capitanes» chancas, el general inca Puyo Billca o, más modernamente, Pablo Zárate y los otros líderes aimaras de su época. Los *willka* anteriores al imperio inca habrían sido *big men*, es decir, «grandes hombres» que daban protección y asistencia a sus allegados, a cambio de que estos lucharan por ellos en guerras locales destinadas a obtener un botín. Desde el Horizonte Medio, los ancestros históricos y míticos habrían recibido el calificativo de *willka*, porque habrían sido imaginados a partir de la figura sociopolítica de los «grandes hombres», a la vez guerreros, dueños de riqueza y poseedores de poderes chamánicos.

32 Es esencial observar que esta extensión del nombre del vegetal a los pudientes de los tiempos preincaicos no alcanzó el quechua cuzqueño, el cual tuvo otro término para referirse a la misma realidad social: *qhapaq* (cf. cap. 11, QHAPAQ, en este volumen). Ello sugiere que esta forma de poder político, basada en la identificación chamánica de la persona con una planta que permitía comunicarse con lo invisible, no fue retomada por los incas o fue tempranamente abandonada por ellos. La razón debió ser que el poder cuzqueño se basó en un comensalismo a gran escala, consistente en un consumo masivo de chicha, y no en la absorción elitaria de alucinógenos que enfatizaba el acceso privilegiado del líder al mundo espiritual (Biwer *et al*., 2002).

33 Finalmente, cabe señalar que, según una información de Albornoz, el término *willka* llegó a aplicarse también a cualquier otra «medicina» que se absorbía para tener fuerza y salud: «[t]ienen, fuera desta vilca, otros muy muchos géneros de medicinas que les llaman vilcas, en especial de purgas. Hay muchos géneros de médicos que todos son hechizeros que usan de curar e inbocan al demonio primero que comiencen a curar» (Albornoz, 1967 [ca. 1580]: 22). Una de ellas era la *willka tawri* (*Erythrina ulei Harms*; Soukup, 1987: 174) acerca de la cual Huaman Poma nos informa que, en la cuarta edad, es decir, cuando sus ancestros eran reyes de una parte del Perú, «tenian costumbre de purgarse cada mes con su purga q(ue) ellos les llaman bilca tauri con tres pares de grano pezado . con maca y lo ajunta . y lo muele y se la ueuen por la boca y se echan luego con la mitad por deuajo con una melecina y geringa q(ue) ellos les llamauan . uilcachina . con ello tenian mucha fuerza para pelear y aumentauan salud y durauan sus uidas tienpo de dozientos años y comian con mucho gusto» (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 71). Volvemos a encontrar aquí la asociación entre las «purgas» (*willka*) y la fuerza guerrera.

Willka, calificativo del sol

34 ¿Cómo explicar que *willka* tenga el significado de 'sol' en el quechua de Pacaraos y en aimara sureño (Adelaar, 1982: 103; 1987: 99; Bertonio, 1612, 2ª parte: 386)? Bertonio precisa que este uso lingüístico es anterior a la influencia ejercida por el quechua cuzqueño sobre el aimara en las épocas inca y colonial temprana: «Villca. El Sol como antiguamente dezian, y agora dizen inti» (Bertonio, 1612, 2ª parte: 386). «Sol. Inti, o segun los antiguos. villca» (Bertonio, 1612, 1ª parte: 435). «Inti, vel Villca: Sol. Aunque agora no vsan sino de Inti» (Bertonio, 1612, 2ª parte: 175). El mismo autor explica como sigue el nombre del santuario de Vilcanota, que ha dado su nombre en castellano al río homónimo: «Villcanuta [*willkan uta* 'casa del *willka*']. Adoratorio muy celebre entre Sicuana, y Chungara: Significa casa del sol, segun los indios barbaros» (Bertonio, 1612, 2ª parte: 386). Los «indios bárbaros», en el sentido grecorromano de este adjetivo, son sin duda los que no hablan quechua, sino solo aimara, los cuales seguían utilizando el término *willka* para designar el sol hasta la época de Bertonio. Gracias a las *Relaciones Geográficas de Indias* sabemos en efecto que, en el siglo XVI, el conocimiento del quechua estaba muy difundido en la cuenca del lago Titicaca (Cabeza de Vaca, 1965 [1586]: 344). Etimológicamente, 'sol' debió ser también el significado de *willka* en el nombre quechua del río Vilcanota: *willka mayu*. En efecto, en las comunidades de la región de Cuzco, se consideraba hasta hace poco que el sol recorría el mundo subterráneo durante la noche,

pasando de oeste a este por debajo del río Vilcanota (Urton, 1988: 56, 68-69). Dicho río era, por lo tanto, «el río del sol», es decir, el *willka mayu* según una denominación híbrida aimara-quechua. En esta denominación y acepción, *willka* debe considerarse como un préstamo del aimara en el quechua cuzqueño antiguo, junto con muchos otros que quedaron borrados de la variedad local con la «quechuización» de la región en la época colonial (Itier, 2012; 2013b).

35 Carecemos de datos filológicos que permitan relacionar con precisión la acepción de 'sol' con los usos que examinamos anteriormente. No obstante, una entrada del diccionario aimara de Félix Layme Pairumani ofrece una información importante: «Willka. Sol, jefe. Antiguo nombre del Sol, cuando vivía entre los humanos, según un mito aymara» (Layme Pairumani, 2004: 202). No hemos podido identificar este mito (el autor retoma este dato del diccionario de Erasmo Tarifa Ascarrunz, publicado en 1989, que no hemos logrado consultar), pero la frase citada sugiere que el sol fue llamado *willka* porque llevaba ese título cuando era un ser humano, al igual que otros muchos personajes histórico-míticos que ya mencionamos. La presencia de la significación 'sol' en hablas tan alejadas la una de la otra como el quechua pacareño y el aimara del Collao sugiere que el mito del hombre- sol calificado de *willka*, porque era poderoso, existía en el Horizonte Medio, por lo menos en la esfera huari y probablemente también en la de Tiahuanaco.

Síntesis

36 Sintetizaremos como sigue los resultados hasta ahora obtenidos. Históricamente, el término *willka* designó primero la *Anadenanthera colubrina* en protoquechua y probablemente también, por préstamo, en protoaimara. Durante el Horizonte Medio, a lo más tardar, se llegó a calificar con el mismo nombre, tanto en quechua como en aimara, a los «grandes hombres» que consumían la semilla de dicho árbol para volverse interiormente (árboles de) *willka* y conseguir los poderes chamánicos de dicho vegetal. Esta equiparación de los *big men* con árboles de *willka* dio lugar al ícono mitológico del hombre-árbol de *willka*, común a las imaginerías huari y tiahuanaco. Ignoramos por el momento si estos hombres poderosos, que manejaban el comercio a larga distancia y dirigían coaliciones guerreras, eran parte de los sistemas estatales huari y tiahuanaco o si operaban de modo independiente en los vastos espacios que mediaban entre los dos núcleos y sus colonias. En la misma época, los hablantes del quechua habrían imaginado a los cerros cuando eran humanos y a los «progenitores» de los aillus bajo los rasgos de los «grandes hombres» de su presente, calificándolos a ellos también de *willka*. Tal vez de modo más puntual, este epíteto se habría aplicado también al sol cuando era hombre, convirtiéndose posteriormente en denominación propia de dicho astro en el quechua de Pacaraos y en aimara sureño. En quechua, el término experimentó después un proceso de escisión y especialización semántica, convirtiéndose, según los contextos, en denominación genérica de tres categorías diferentes de personas: las divinidades de los cerros, los fundadores de los aillus y los hombres pudientes de los relatos históricos. El quechua cuzqueño no adoptó o abandonó esta polisemia, limitando el uso de *willka* a la primera de estas categorías.

37 Tal vez desde el Horizonte Medio, conforme se desarrollaba la práctica de tomar purgas, *willka* llegó a designar, por extensión, otras preparaciones del mismo tipo, que también daban fuerza y salud, así como las «jeringas» que servían para administrarlas como enemas. Al mismo tiempo, la raíz *willka* adquirió la categoría de verbo para referirse al acto de «purgar» por ese medio. Asimismo, y por analogía, *willka* vino a designar la «[b]omba para sacar agua» (Santo Tomás, 1560: 22r). No hemos podido identificar en la arqueología el artefacto al que se refiere esta última acepción.

38 Paralela a la imagen del «humano *willka*» se forjó la de la «araña *willka*», o *willka uru*, nombre de la viuda negra en quechua, registrado por Domingo de Santo Tomás: «Vilca vro araña ponçoñosa» (Santo Tomás, 1560: 177r). En efecto, al igual que la persona *willka*, el *willka uru* está lleno de una sustancia que le da una capacidad belicosa y lo convierte en un temible predador. La misma lógica semántica parece explicar el uso adjetival de *willka* en el nombre de una de las variedades de maíz más apreciadas en los Andes, el maíz amarillo, llamado *willka paru* en el quechua cuzqueño antiguo (González Holguín, 1608, lib. I: 352), en el aimara tanto antiguo como actual (Bertonio, 1612, 2ª parte: 386; Huayhua Pari, 2009: 250) y hoy en el quechua del Collao y del sur de Bolivia. *Paru* designa en quechua el color tostado, es decir, dorado oscuro, que tiene esa variedad de maíz. ¿Por qué se agregó la adjetivación *willka* a la simple denominación de *paru sara* (que se mantiene como tal hoy en el quechua ayacuchano)? Suponemos que se debió a que el maíz amarillo es la variedad con la que se prepara la chicha más fermentada y potente. La chicha de *paru sara* es la que se recarga de alcohol con mayor rapidez y, a pesar de que se puede preparar dicha bebida con muchas variedades de maíz, solo esta le da una verdadera capacidad de embriagar. Bertonio anotaba en efecto que con el *willka paru* se hacía «una chicha muy fuerte» (Bertonio, 1612, 2ª parte: 386). Al igual que los «grandes hombres», los diversos tipos de purga y la viuda negra, el maíz amarillo contiene una virtud poderosa que lo hace merecedor del calificativo de *willka*. Observemos, además, que fue precisamente en la zona de Cuzco donde, como ya lo señalamos, el consumo masivo de chicha de jora reemplazó, en las ceremonias públicas, el de la *willka* propiamente dicha. El calificativo, sin embargo, permaneció.

39 En la época colonial, *willka* fue reutilizado por el quechua pastoral como equivalente del concepto cristiano de «ídolo». Esta captación diabolizante acarreó su obsolescencia en el habla común como designación de las divinidades de los cerros, según el mismo proceso que afectó el término *wak'a* (Itier, 2021b).

El significado 'nieto'

40 ¿Es posible vincular históricamente el significado de 'nieto' con el complejo semántico que acabamos de reconstruir? Dicho significado parece ser reciente en la historia semántica del término *willka*. Un primer indicio de ello es que, si hubiera existido antes de la colonización, es decir, antes de la reconfiguración colonial de los sistemas familiares andinos, resultaría difícil explicar su reemplazo por el préstamo *ñitu ~ nitu* (< esp. nieto) en quichua ecuatoriano. Una probable remanencia del significado primigenio de *willka* en el campo del parentesco la encontramos en la provincia cuzqueña de Canchis, donde *willka* se utiliza como adjetivación de *churi* 'hijo de varón' (*willka churi*) y de *ususi* 'hija de

varón' (*willka ususi*) para referirse a los nietos de un ego masculino, mientras que los de una mujer son su *qhari haway* ('*haway* varón') y su *warmi haway* ('*haway* mujer') (Sendón, 2016: 329). Todavía a principios del siglo XVII, *willka* y *haway* parecen haber coexistido de modo complementario en el quechua cuzqueño. González Holguín registra «Hahuay, o villca. Los nietos» y «Nieta, o nieto. Hahuay, o villcay» (González Holguín, 1608, lib. I: 137; lib. II: 235, respectivamente). No creemos que el lexicógrafo jesuita presente aquí dos variantes dialectales de un mismo concepto, pues no lo suele hacer, sino más bien, como lo sugiere el quechua actual de la provincia de Canchis, dos conceptos distintos en una misma variedad lingüística, es decir, 'nieto (en general)' (*haway*) y 'nieto de varón' (*willka*), según una distinción paralela a la que se hace en la variedad ayacuchana actual entre *wawa* 'hijo, hija (en general)' y *churi* 'hijo, hija de varón'. Hoy, en la mayor parte del área cuzqueña, la distinción del género de ego se ha perdido en beneficio del término *haway* 'nieto (de varón y de mujer)', causando la obsolescencia de *willka*.

41 La definición que González Holguín ofrece en su *Vocabulario* de 1608 contradice la que propuso un año antes en su *Arte*, donde interpretaba *haway* como 'nieto', mientras que atribuía a *willka* el significado de 'bisnieto': «Hahuay, El nieto o nieta d(e) todos quatro aguelos. [...] Villca. Visnieto y visnieta de todos quatro aguelos» (González Holguín, 1975 [1607]: 97v). Esta vacilación puede explicarse por la dificultad que representaba, para un español, entender un sistema de parentesco clasificatorio (es decir, cuyos términos designan clases de parientes, cual sea su grado de proximidad con respecto a ego) en los términos del sistema descriptivo europeo (en el que se tiende a expresar relaciones específicas entre dos personas). Además de encontrarse ante una distinción semántica para él inaudita ('nieto (en general)' ≠'nieto de un varón'), González Holguín habría quedado confundido por el hecho de que *willka* designaba tanto a los nietos de un varón, como a sus bisnietos y descendientes en general, pese a la existencia paralela, por lo menos en quechua cuzqueño antiguo, de términos específicos, como *chupullu* 'bisnieto', a los que menciona también. Los indicios anteriores sugieren que, en el antiguo sistema de parentesco quechua, *willka* designaba a los descendientes de un varón a partir del segundo grado, el de los nietos, incluyendo a todas las generaciones siguientes. Las expresiones *willka churi* y *willka ususi*, que se conservan hasta hoy en la provincia de Canchis, pueden interpretarse entonces como 'progenie (de varón) a partir del segundo grado', o, más literalmente, 'hijo descendiente' (forzosamente de varón, pues estamos en un sistema patrilineal). Huaman Poma emplea *willka* en ese sentido en un canto que atribuye a los chinchaysuyos:

> camcho canqui uiracocha
>
> apacochata caxamarcapi . capac
>
> apo rrey enperadorta muchaycoclla
>
> Qamchu kanki wiraqucha
>
> <apacochata> Kashamarkapi
>
> qapaq apu <rrey enperador>ta
>
> ¿Eres tú el que dio obediencia
>
> a Viracocha <apacocha> [= Dios] y al <rrey enperador> en

. payuan uillanacoclla uaman	muchaykuqlla, Waman Puma	Cajamarca, Huaman Poma de
poma ayalalla . apochauap uilcallan uayacpomap mitallan	Ayalalla, apu Chawap willkallan, Wayaq Pumap mitallan?	Ayala, único descendiente de Apo Chaua, único vástago de Uayacpoma?

(Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 321; nuestra transliteración y traducción, los subrayados son nuestros)

42 El autor se muestra aquí protagonizando un acontecimiento que en otra parte atribuye a su padre, don Martín Huaman Malque, quien habría ido a Tumbes para recibir a Pizarro de parte de Huáscar (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 15-16). Se trata de un tópico de las tradiciones que los caciques principales de la época colonial referían acerca de sus antepasados de la época de la conquista. Uno de los ancestros de Huaman Poma, Apo Chaua, habría sido «amigo de Topa Ynga Yupanqui» y Uayacpoma fue uno de sus sucesores (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 75 y 76, respectivamente). Por lo tanto, Huaman Poma no era el nieto de Apo Chaua, sino tal vez su bisnieto o un descendiente suyo en un grado aún mayor. *Willka* se refiere aquí a esta relación. Algunos años más tarde, encontramos este término con el mismo significado en el sermonario de Fernando de Avendaño: «quedaron condenados a muerte, y perdieron la gracia que Dios les auia dado para si, y para todos sus descendientes» *wañuypaq ñiŝqapaŝ qiparirqanku, <Dios>pa paypaq hinantin willkankunapaqpaŝ quŝqan allin kay <gracia> ñiŝqaktapaŝ usupachirqan* (Avendaño, 1649: f. 93). Dicho significado se ha conservado hasta hoy en el quechua de Panao, una variedad de tipo yaru. En la traducción del Nuevo Testamento a dicho quechua encontramos la frase «hubo catorce generaciones desde Abraham hasta David» (Mateo 1:17), traducida por *Abrahampita mandaq Davidkaman ćhunka ćhuskuwan willkakaman runakuna miraran* (hemos restablecido la grafía común), que podemos retraducir literalmente como 'de Abraham hasta el mandante David la gente se multiplicó hasta la generación (willka) catorce' (*Mushuj Testamento*, 2009: 8). *Willka* adquiere aquí el significado de 'generación', o más exactamente de '(grupo de) descendientes (contemporáneos)'.

43 El significado de 'descendiente', que acabamos de sacar a la luz, puede relacionarse con una entrada del Lexicón de Domingo de Santo Tomás: «Ayllo, o villca linage, generacion, o familia» (Santo Tomás, 1560: 107v). En la parte español-quechua del mismo diccionario, el dominico registra, asimismo: «Nacion de gente ayllo, o villca» (Santo Tomás, 1560: 78r). Una ilustración de esta acepción es el nombre de la provincia cuzqueña de los chumbivilcas, cuyo nombre puede interpretarse literalmente como 'progenitor marrón' (*ch'unpi willka*). Se observa que los descendientes de este personaje eran conocidos bajo

la misma denominación, es decir, que las nociones de «progenie» y de «progenitor» se expresaban mediante el mismo término, debido a una identificación de la primera con la segunda, pues los ancestros históricos eran ante todo los representantes de divisiones sociales. Esta misma identificación expresiva del grupo con su ancestro es explícita en el capítulo 3 del *Manuscrito de Huarochirí*, relativo al Diluvio, en el que el autor señala que la humanidad volvió a multiplicarse a partir del único sobreviviente y agrega: *chay kaqŝi kanankama runakuna tiyan* 'los hombres que hay hasta ahora son ese' (Taylor, 1999a: 36; nuestra traducción literal).

44 De ese modo, después de convertirse en la designación privilegiada del «progenitor» de un aillu, *willka* extendió su aplicación, en algunos contextos, al linaje descendiente de aquel (como en el caso de los chumbivilcas), dando lugar a una bifurcación semántica que crearía el significado de 'descendencia' y posteriormente, con la reconfiguración colonial del sistema familiar andino y la tendencia a utilizar términos de parentesco descriptivos, el de 'nieto, nieta' tanto de varón como de mujer. La «especiación» de la acepción 'descendiente' podría remontarse al protoquechua, pues la variedad cuzqueña conserva, como se ha visto, huellas de ella.

Le texte seul est utilisable sous licence Licence OpenEdition Books. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

18

WIRAQUCHA (1)

¿Por qué los españoles fueron llamados «viracochas»?

p. 321-333

TEXTE INTÉGRAL

1 Es sabido que, desde la época de la conquista, los españoles fueron llamados «viracochas» por los peruanos. Bajo las formas *wiraqucha* en las variedades quechuas sureñas y yaru, *wiraqutsa* en quechua huayla, *wilahucha* en huanca, *wirakucha* en Ecuador y Chachapoyas, *weraqochi* en Santiago del Estero y *wiraxucha* en aimara, el mismo término sigue siendo utilizado hoy por los campesinos andinos para referirse o dirigirse con respeto a un hombre adulto que presenta los modales culturales propios del mundo urbano educado. Se le suele traducir como «caballero». Como lo observó José María Arguedas (1987 [1968]), el *wiraqucha* moderno es análogo al «señorito» de la Castilla de mediados del siglo XX, pues se caracteriza por ocupar posiciones de poder y no labrar la tierra. Es o era hacendado, abogado, notario, prefecto, etc. A partir de distintas variedades del quechua este término fue adoptado por algunas lenguas de la Amazonía occidental, como el achuar (*wiakuch* o *wiakach* 'mestizo; patrón'), el awajún (*wíakuch* 'adinerado'), el asháninka y el matsiguenga (en ambos idiomas: *virakocha* 'gente blanca o mestiza').

2 La historiografía andina explicó muchas veces esta denominación por una confusión inicial de parte de los peruanos: estos habrían conferido cualidades sobrenaturales a los españoles, dándoles el nombre de uno de sus dioses o categoría de dioses (un ejemplo de esta interpretación lo encontramos en Ramírez, 2005: 101-104). Esta tesis, sin embargo, nunca ha sido objeto de demostración. Nos preguntaremos aquí si es posible saber en qué momento los conquistadores empezaron a ser llamados *wiraqucha* y por qué. Examinaremos luego la evolución del significado de este término desde el siglo XVI hasta hoy.

Explicaciones antiguas

3 El problema del origen de esta denominación aplicada a los españoles no se puede resolver de modo verdaderamente concluyente, pues las fuentes no la mencionan antes de inicios de la década de 1550, es decir, sin duda muchos años después de que empezara a usarse. Es una cuestión, sin embargo, que interesó mucho a los cronistas, quienes nos dejaron varias explicaciones al respecto. Veamos si a partir de ellas es posible acercarnos a las circunstancias que llevaron a que los españoles fueran designados como «viracochas». Las opiniones de los autores antiguos pueden reducirse a seis:

1. *Wiraqucha* habría significado 'espuma del mar' y los españoles habrían sido nombrados así porque llegaban por el océano. Gonzalo Fernández de Oviedo recoge

esta etimología e interpretación en la tercera parte de su *Historia general y natural de las Indias*, redactada antes de 1557: «llámanlos á los españoles virachas ó viracocha, porque á la mar llaman cocha y espuma quiere deçir vira, é que vinieron de la mar por gordura de la mar ó cosa salida de la mar» (Fernández de Oviedo y Valdés, 1851-1855: 225, lib. XLVI, cap. XVII). Es probable que Oviedo haya recogido esta interpretación de boca de un conquistador, pues uno de ellos, Bartolomé de Segovia, expresa la misma opinión, aunque con un factor complementario: por su pilosidad, los españoles recordaban al rey inca Viracocha, que, de modo excepcional para un andino, habría tenido una pequeña barba (Segovia, 2019: 153).

2. En el momento del primer contacto, los peruanos pensaron que los españoles eran dioses, concepto que, según los partidarios de esta tesis, era expresado en quechua mediante el término «viracocha». Es la explicación que privilegiaron los religiosos de la primera generación, los cuales, como se verá, echaron mano de dicho término para traducir el concepto de «Dios». Las Casas (1992 [¿1559?], t. II: 794) afirma haber obtenido este dato de ellos y el franciscano Pedro de Quiroga, que estuvo en el Perú en la década de 1540, también tiene por cierta esta explicación (Vian Herrero, 2009: 62), al igual que su contemporáneo Juan de Betanzos (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón-Palomino, eds., 2015: 6), quien tuvo un buen conocimiento del quechua y participó en la empresa cristianizadora. Betanzos, sin embargo, limita la confusión inicial a los habitantes de la costa norte. En 1572, Pedro Sarmiento de Gamboa, después de su investigación cuzqueña, sostiene la misma tesis, atribuyendo la equivocación tanto a los tallanes de la costa septentrional como a Atahualpa (Sarmiento de Gamboa, 1942 [1572]: 166-167).
3. Los peruanos vieron a los conquistadores como hijos o enviados de su divinidad Viracocha. Podemos considerar esta tesis como una variante de (2), que atenúa la ingenuidad de los nativos. La encontramos bajo la pluma de cronistas que tuvieron contactos directos con la élite cuzqueña: Cieza, que dice escribir «según la relación que yo tomé en el Cuzco y dan los orejones» (Cieza de León, 1996b [1553]: 11); Garcilaso, que afirma haberla oído de un «Inca viejo que contaba las antigüedades y fábulas de sus reyes en presencia de mi madre» (Garcilaso de la Vega, 1976 [1609], t. I: 272, lib. V, cap. XXVIII); Polo de Ondegardo, en su informe de 1561, fruto de una acuciosa investigación entre la nobleza de la antigua capital (Polo de Ondegardo, 2013 [1561]: 304 (636)). A principios del siglo XVII la menciona todavía Pachacuti Yamqui, quien parece haber tenido vínculos estrechos a la vez con el clero cuzqueño y con los cuzcos. Tal vez por eso este cronista plantea conjuntamente las tesis (2) y (3): «entendieron [los indios] que [los] españoles era[n] el mismo Pacha Yachachi Uiracochan o sus mensajeros» (Pachacuti Yamqui Salcamaygua, 1993: 267, f. 43r).

4 Antes de proseguir con las interpretaciones antiguas, observamos que los partidarios de la tesis (2) tienden a atribuir la confusión inicial a las naciones del norte del Tahuantinsuyo y a situarla antes, o mucho antes, de que los españoles llegaran a Cajamarca, como si esta deificación fuera para ellos o para sus informantes incompatible con el alto grado de civilización de los incas. Según Betanzos, por ejemplo, Çiquinchara, capitán de Atahualpa, atribuyó a «los bestiales de los yungas» el haber tomado a los

españoles por dioses (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón-Palomino, eds., 2015: 386-387). En cambio, Cieza y Polo, partidarios de la tesis (3), menos denigrante para los indígenas, sostienen que fueron los incas del Cuzco quienes atribuyeron la calidad de «viracochas» a los españoles, después de la captura de Atahualpa, pues, al verse salvados del caudillo norteño por la inesperada intervención de los extranjeros, creyeron que estos habían sido «enviados por mano de su gran dios Tiçiviracocha y ser hijos suyos: y asi luego los llamaron y pusieron por nombre Viracocha» (Cieza de León, 1996b [1553]: 11). Polo precisa que la noticia de la captura de Atahualpa llegó a los cuzqueños después de que hicieran un gran sacrificio a Viracocha, «[y] este nombre baxó del Cuzco donde se introduxo» (Polo de Ondegardo, 2013 [1561]: 304 (636)).

4. Según Miguel Cabello Valboa, *wiraqucha* no habría sido inicialmente el nombre propio de una divinidad, sino un «nombre de grandísima excelencia» (Cabello Valboa, 1951 [1586]: 297) que los peruanos dieron sucesivamente:
   a. «[a] ciertos hombres venerables que aparecieron en estos Reinos» en una época antigua, «informadores de nueba forma de vivir, y predicadores de doctrina» (Cabello Valboa, 1951 [1586]: 297 y 237, respectivamente);
   b. al «movedor, y causa de las demás causas», cuando por especulación filosófica los incas concibieron la existencia de un dios creador (Cabello Valboa, 1951 [1586]: 297);
   c. a los españoles, para honrarlos.

5 Dicho de otro modo, Cabello atribuye a *wiraqucha* un significado primario cercano a 'excelente', que se aplicaría a tres referentes: unos héroes culturales, una divinidad y los españoles. Esta interpretación implica la ausencia de una relación directa entre estos tres usos del término, en particular el segundo y el tercero, contrariamente a lo afirmado por las tesis (2) y (3). Encontramos más o menos la misma explicación en la «Declaración de los quipucamayos a Vaca de Castro», escrita entre 1603 y 1608 por el agustino español Antonio Martínez (Duviols, 2017 [1979]). Según él, el término «viracocha» habría tenido un significado próximo a «soberano» y habría sido aplicado por los peruanos a los españoles «visto el valor, autoridad y presunción del cristiano» (Vaca de Castro, 2017: 55). En los mismos años, Diego González Holguín parece tener la misma percepción, pues ve en «viracocha» el máximo calificativo honorífico existente en quechua: «Era epicteto, del sol honrroso nombre del Dios que adorauan los indios y de ay ygualandolos con su Dios llamauan a los españoles viracocha» (González Holguín, 1608, lib. I: 354). Como se ve, el lexicógrafo jesuita no renuncia del todo a la tesis (2).

4. Otra explicación tardía, y esta vez aislada, es la de Huaman Poma (ca. 1615). Según él, desde muchos años antes de los incas, los peruanos conocían la existencia de Castilla, es decir, de la parte occidental de Eurasia, y llamaban «viracochas» a sus habitantes; dieron también este nombre a sus héroes culturales, fundadores de su civilización, porque estos fueron los primeros descendientes peruanos del «español» Noé (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 49). Se trata de una ingeniosa inversión de las tesis (2) y (3), coherente con la idea huamanpomiana del monoteísmo primitivo de los peruanos, herencia de Noé. Sostiene que los españoles no fueron

designados mediante un nombre que anteriormente designaba a los héroes culturales andinos, sino que, al revés, estos fueron llamados «españoles» porque se recordaba que venían del antiguo mundo. Según esta explicación, 'español' es el significado primario de *wiraqucha*, del cual se derivarían los demás. Esta primacía de la acepción colonial del término, en la conciencia de Huaman Poma, es un elemento compartido con los partidarios de la tesis (4), que son sus contemporáneos.

5. Dos autores indígenas, Titu Cusi y Pachacuti Yamqui, afirman que los conquistadores españoles fueron llamados «viracochas» porque ellos mismos pretendían haber venido «por mandado del Viracocha a dezirles cómo le han de conoçer» (Titu Cusi Yupanqui, 1992 [1570]: 6). Según el Inca de Vilcabamba, Manco Inca recordaba que los conquistadores «dezian que heran Viracochas» (Titu Cusi Yupanqui, 1992 [1570]: 18, repetido en p. 49), «me dixieron que heran hijos del Viracochan» (Titu Cusi Yupanqui, 1992 [1570]: 51, véase también pp. 25, 168-169). Dice Manco a Gonzalo Pizarro: «¿Vosotros no sabéis que yo soy hijo del sol, e hijo del Viracochan como vosotros os ja[c]tais?» (Titu Cusi Yupanqui, 1992 [1570]: 27). Como Betanzos, Titu Cusi piensa que «Viracochan» «quiere decir dios» (Titu Cusi Yupanqui, 1992 [1570]: 15, véase también pp. 23 y 31). Algunas décadas después, Pachacuti Yamqui, cuyo tatarabuelo era cacique en la provincia de Canchis cuando se produjo la captura de Atahualpa (Pachacuti Yamqui Salcamaygua, 1993: 184, f. 1), escribe: «[L] os españoles, desde Cajamarca, los abissó al Atao Guallpa Ynga deziendo que traya la luz de Dios Hazedor del cielo, y assí les llamó a los españoles uiracocha» (Pachacuti Yamqui Salcamaygua, 1993: 267, f. 43r). El autor quiere decir que los conquistadores tradujeron «Dios Hazedor del cielo» por «uiracocha», presentándose como los mensajeros de dicha divinidad. Esta tesis se distingue de las anteriores por un punto muy llamativo: la relación que los peruanos establecieron entre los españoles y la divinidad Viracocha no se origina en las concepciones religiosas o histórico-míticas andinas, sino en el propio discurso de los conquistadores españoles.

6 Pese a que los investigadores modernos no repararon en ella, esta última explicación merece tomarse particularmente en serio. Encuentro dos razones para ello. La primera es que procede de dos quechuahablantes nativos, miembros de la élite política peruana y por eso susceptibles de conservar la memoria de un hecho lingüístico e ideológico importante en el proceso de la conquista. La segunda razón es negativa y radica en las debilidades que presentan las otras tesis. Veámoslas a continuación.

Evaluación de las explicaciones antiguas

7 Transmitida por autores que ignoraban el idioma nativo, la tesis (1) implica un desconocimiento total de la sintaxis del quechua. En esta lengua, el modificador precede siempre al núcleo dentro de un grupo nominal, de modo que *wiraqucha* no puede interpretarse como 'espuma de la mar', sino a lo más como 'mar de grasa', pues la noción de *wira* 'grasa' no se extiende en quechua a la designación de la 'espuma' (*pusuqu* o *phusuqu* en quechua sureño). Lo señalaron varios cronistas que tenían un conocimiento de la lengua, como Juan de Betanzos (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón-Palomino,

eds., 2015: 190), Miguel Cabello Valboa (1951 [1586]: 296) y Garcilaso (1976 [1609], t. I: 257, lib. V, cap. XXI).

8 Las tesis (2) y (3), que calificaremos de «míticas», no son corroboradas por los testimonios de los conquistadores, pues estos no señalaron que los peruanos los tomaran por dioses ni por mensajeros de sus divinidades. Observemos que ni siquiera Pedro Pizarro menciona esta idea en su detallada *Relación del descubrimiento y conquista del Perú* de 1571. Es de por sí un hecho sospechoso, pues de haber ocurrido esa divinización o sacralización, sin duda hubiera llamado la atención de los conquistadores, que se hubieran sentido reforzados en su empresa. La tesis de una deificación indígena de los españoles bien podría ser un avatar del mitema occidental del europeo a quien los «salvajes» toman por un dios, una estructura cultural de larga duración en la conciencia europea (Obeyesekere, 1994: 123-124). Nacido en el contexto de la primera expansión colonial, este motivo literario es común en las narrativas renacentistas de los descubrimientos (Obeyesekere, 1994: 197) y procede de la convicción que los europeos tenían de la evidencia de su absoluta superioridad, al mismo tiempo que de la falta de racionalidad de los nativos. Lo encarnaron diversas figuras, desde Hernán Cortés hasta el capitán Cook. En el caso peruano, Juan Carlos Estenssoro fue el primero en plantear que la supuesta deificación indígena de los conquistadores no fue sino la expresión mítica de un sentimiento de autosatisfacción colonial (Estenssoro Fuchs, 2003: 102). Rechazando esta interpretación, Peter Gose (2008) trató de rehabilitar la tesis de la deificación indígena de los conquistadores del Perú, modernizándola y dándole espesor antropológico. Sin embargo, las evidencias históricas que moviliza para ello son magras y de muy discutible interpretación. Más bien, llama la atención el particular favor que esta tesis tuvo entre los religiosos del siglo XVI. Estos estaban muy atentos a la «idolatría» indígena, y la creencia ingenua según la cual los conquistadores eran dioses no fue, para ellos, sino una manifestación de la natural propensión de los «indios» a considerar algunas criaturas como divinas.

9 En la versión que ofrecen Cieza y Polo, según los cuales la deificación habría ocurrido en el Cuzco posteriormente a la captura de Atahualpa, esta tesis presenta una dificultad adicional. Implica que no hubiera surgido una designación de los españoles antes de fines de 1532, a pesar de que los primeros contactos entre peruanos quechuahablantes y españoles se remontan a 1526; a menos que supongamos que *wiraqucha* reemplazó por completo denominaciones anteriores, sin que estas dejaran huellas en la documentación ni en las lenguas andinas modernas. Ello es muy poco plausible.

10 Bastante tardía, la tesis (4) parece proyectar hacia el pasado prehispánico lo que en realidad fue la acepción colonial de *wiraqucha* como término de respeto aplicado a los colonizadores. Ello se percibe con claridad en la interpretación de Antonio Martínez, para quien los españoles fueron llamados «viracochas» por su comportamiento de «autoridad y presunción», cuando más probablemente esta connotación del término es una consecuencia de la conducta de los colonizadores.

11 Bajo la forma que le da Cabello Valboa en 1586, la tesis (4) contiene un elemento interesante, que solo volvemos a encontrar en la explicación de Huaman Poma (tesis (5)):

la tradición oral andina conservaba la memoria de unos antiguos héroes civilizadores que también eran llamados «viracochas». Y en efecto, Luis de Monzón (1965c [1586]: 265), corregidor de los repartimientos de los soras y los lucanas, recogió en 1586, en el valle del Sondondo, una tradición relativa a los «viracochas» constructores del asentamiento hoy conocido como Jincamocco e identificado por la arqueología como una colonia ayacuchana del Horizonte Medio. Aunque ni Cabello Valboa ni Huaman Poma deriven la denominación que se dio a los españoles del nombre de dicha figura histórico-mítica, ¿aquella podría derivarse directamente de este, como lo sostiene Peter Gose (2008)? Ninguna fuente lo afirma ni permite inferirlo.

12 El tercero y más decisivo argumento a favor de la tesis (6) es el hecho, mencionado por varios autores tempranos, de que los conquistadores españoles se presentaron como mensajeros divinos. Según Bartolomé de Segovia, que llegó al Perú a inicios de 1534 con Pedro de Alvarado (Segovia, 2019: 28), este último habría dicho a los habitantes de Tumbes que era «hijo del sol» (Segovia, 2019: 129). Betanzos relata que, en la entrevista de Cajamarca, el intérprete indígena de los españoles dijo a Atahualpa que Vicente de Valverde era «hijo del sol» (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón-Palomino, eds., 2015: 401). ¿Por qué los españoles se habrían presentado como tales y cuál pudo ser la formulación quechua correspondiente?

Los españoles se presentaron a sí mismos como enviados de Viracocha

13 Como bien se sabe, desde sus primeros contactos con los habitantes del Tahuantinsuyo los conquistadores justificaron por un mandato del Papa sus exigencias de sumisión a Carlos Quinto. Cuando en 1528 Pizarro llegó a Tumbes, recibió en su barco una comitiva peruana encabezada por un «orejón». A través de intérpretes capturados anteriormente en la costa norte y llevados un tiempo a Panamá, el jefe español explicó al inca «quellos avían salido [...] principalmente y ante todas cosas, a dar noticia cómo los ydolos en que adoraban heran falços [...] y cómo para salvarse auían de se volver cristianos y creer en el *Dios* que ellos [Pizarro y los suyos] adoravan, que estava en el çielo, llamado Jesucristo» (Cieza de León, 1989: 56, cap. XX; también p. 68, cap. XXIV; las cursivas son nuestras). En su trayecto hacia Cajamarca, para que las autoridades locales «vengan de paz», los españoles les notificaron varias veces el famoso Requerimiento, siempre a través de sus intérpretes (véase, p. ej., Jeréz, 2017 [1534]: 62-63, 68). Tras explicar brevemente la creación del mundo y la dispersión de los hombres, dicho texto afirmaba la jurisdicción que el Papa, representante de Dios, tenía sobre la humanidad entera, y la donación que había hecho del Perú al rey de España para que este se encargara de la propagación del cristianismo en dicho país. Francisco de Jerez, Cristóbal de Mena y Diego de Trujillo, que formaban parte de la expedición de Pizarro, atestiguan en sus crónicas la preocupación de los conquistadores por explicar a los peruanos los fundamentos del cristianismo. No olvidemos que el dominico Vicente de Valverde le predicó a Atahualpa durante todo el tiempo de su prisión.

14 Ahora bien, no es concebible que en esa época temprana los conceptos de *Dios* y de *cristiano*, que constituían los pilares de ese discurso, no fueran traducidos al quechua.

Encontramos en la parte español-quechua del *Lexicón* de Domingo de Santo Tomás, elaborado en los años 1540, una probable huella de la solución que se utilizó en la década anterior para expresarlos. El autor registra las siguientes entradas: «Cristiano, dicho de Christo: viracocha» y «Cristiano verdadero: checca viracocha» (Santo Tomás, 1560: 35r y 177r). Concuerdo con Juan Carlos Estenssoro en que el dominico atestigua aquí una práctica temprana de traducción de «Dios» y de «Cristo» por *Wiraqucha*, en una época en que el discurso evangelizador no solía distinguir a las tres personas divinas (Estensoro Fuchs, 2003: 101-102). En estos dos artículos del *Lexicón*, «viracocha» designa también por extensión a los cristianos, es decir, en esa época, a los españoles (las dos categorías se identificaban entonces completamente). La denominación de «viracochas» aplicada a los españoles se originaría, por lo tanto, en una traducción al quechua de «Dios» y habría seguido el camino siguiente, ya señalado por Estenssoro: *Dios-Cristo* > *cristiano* > *español*. Juan de Betanzos, que participó activamente en el proceso de evangelización en la década de 1540, ofrece otro indicio de que *wiraqucha* se utilizó en esa época como traducción de «Dios»: «Viracocha [...] quiere decir y podremos tener que dice dios» (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón-Palomino, eds., 2015: 190). Como lo plantea Estenssoro, es posible que en algunos casos los españoles optaran por trasuntar al quechua la definición tradicional que los cristianos hacían de sí mismos como «hijos de Dios», que pudo expresarse en quechua como **wiraquchap churin* 'hijo de Viracocha'. Sería la expresión recordada por Cieza («enviados [...] de su gran dios Tiçiviracocha» e «hijos suyos») y Titu Cusi («hijos del Viracochan»), aunque finalmente se impuso la más económica elipsis *wiraqucha*. De hecho, desde mucho antes, *wiraqucha* no designaba solamente a una divinidad singular, sino también a una pluralidad de divinidades locales (cf. cap. 19, WIRAQUCHA 2, en este volumen). En cuanto a la expresión «hijo del sol», referida por Segovia, Betanzos y Titu Cusi, pudo ser otra (re)traducción al castellano de la misma formulación quechua, pues Viracocha era una divinidad de naturaleza solar (cf. cap. 19, WIRAQUCHA 2, en este volumen). Todo sugiere que *wiraqucha* fue el término que designó, desde esa época, tanto a los españoles como al dios del que afirmaban ser los mensajeros. Al hacer de Viracocha el *leitmotiv* de su discurso, ellos habrían sido quienes llevaron a que sus interlocutores nativos los llamaran «viracochas», tal vez no sin alguna dosis de ironía.

15 El *Lexicón* de Domingo de Santo Tomás ofrece un elemento de peso a favor de esta hipótesis. Examinemos más de cerca el ya citado artículo «Cristiano, dicho de Christo: viracocha». Como lo observa Estenssoro, la aclaración «dicho de Christo» no es transparente. Proponemos interpretarla como sigue: «'cristiano' se dice en quechua utilizando el nombre que designa a Cristo en esta lengua, es decir, 'Viracocha'». La aserción según la cual Cristo era designado mediante el nombre «Viracocha» en quechua no debe sorprender si recordamos que las primeras cartillas de evangelización no se referían a Cristo por su nombre, sino que explicaban simplemente cómo «Dios» había nacido como hombre a través de una virgen (Estenssoro Fuchs, 2003: 56). Las primeras explicaciones que se formularon en quechua acerca del cristianismo no diferenciaban a Cristo de Dios. Por eso, a pesar de que «Dios» fue el referente primario de «Viracocha» en el lenguaje evangelizador inicial, Santo Tomás optó por precisar aquí «dicho de

Christo», y no «dicho de Dios», pues de ese modo hacía comprensible la relación semántica según él existente entre las dos acepciones nuevas de «Viracocha»: Cristo (o Dios) era el referente primario del término y 'cristiano' una extensión metonímica del mismo. Creemos que el dominico dio cuenta correctamente de la todavía reciente historia semántica del término: los cristianos, es decir, los españoles, fueron llamados *wiraqucha*(s) porque se presentaban como los agentes de *Wiraqucha*, o sea, de Dios.

16 Los conquistadores, que ignoraban la lengua, no lo entendieron así y se acogieron a la tesis (1), según la cual se les había designado mediante un nombre que significaba «espuma del mar». Con esta tesis pronto compitió la seductora idea de la deificación de los conquistadores de parte de los nativos o de los más «bestiales» entre ellos, para retomar la palabra de Betanzos (tesis (2)). Esta interpretación parece haber tenido la preferencia de los medios eclesiásticos. Principales informantes de la tesis (3) («los conquistadores fueron enviados del dios Viracocha»), los incas del Cuzco parecen haber cambiado el humillante tropo de la deificación por una versión que acreditaba aún mejor que la tesis (2) su inmediata buena disposición hacia el cristianismo. Tres o cuatro décadas después, los españoles estaban tan familiarizados con el término de tratamiento que se les aplicaba que interpretaron *wiraqucha* como un «epíteto honroso» y trataron de explicar sus usos prehispánicos a partir de esa función y ese significado (tesis (4)). En la misma época, Huaman Poma optó por invertir las tesis (2), (3) y (4), para dar sustento a su idea del monoteísmo primitivo de los andinos. Es probable que buscara una relación lógica que le permitiera entender la polisemia ('héroe cultural' y 'español') procedente de etapas y circunstancias históricas diferentes, dando preeminencia histórica al significado de *wiraqucha* que se había vuelto más frecuente en su época, el de 'español'. De modo paralelo, Titu Cusi y Pachacuti recordarían que la denominación de «viracochas» se aplicó a los españoles porque estos afirmaban venir de parte de Viracocha. Podemos decir que la tesis (6) constituye una variante de las tesis (2) y (3), que sustituye la confusión «mítica» por un simple fenómeno metonímico (los españoles designados por el nombre de la divinidad que ellos mismos afirman representar). En realidad, históricamente debió suceder al revés: las tesis (2) y (3) serían el producto de una interpretación en clave mítica hispana del hecho puramente lingüístico que Titu Cusi y Pachacuti recordaban con autenticidad. Aunque las fuentes no permiten conclusiones probatorias, esta explicación nos parece mucho más plausible que las otras, tanto desde un punto de vista histórico como antropológico y lingüístico. Si estamos en lo cierto, el «pensamiento salvaje» implicado por la tesis (2), que tuvo bastante acogida entre los historiadores de la segunda mitad del siglo XX, caracterizó más a los españoles que a los peruanos. Aquellos más que estos aprehendieron al otro a partir de un modelo mítico de larga duración, el de los «dioses blancos» (Obeyesekere, 1994: 123-124).

De cristiano a caballero

17 Consideremos ahora la evolución del significado de *wiraqucha* después de la conquista española. Más allá del siglo XVI, ignoramos cuánto tiempo subsistió el término como designación tanto de una divinidad andina como de los héroes histórico- míticos que eran sus avatares. Hasta donde sabemos, *wiraqucha* solo subsiste hoy en quechua para

referirse a varones de una categoría social superior, como consecuencia de la naturaleza masculina de los conquistadores españoles y probablemente también de la misma divinidad indígena. En la época colonial nunca correspondió a un concepto propiamente nacional («los españoles»), sino más bien a una categoría cultural amplia, que incluía a todos los hombres originarios del occidente de Eurasia. Huaman Poma explica que «uiracocha le llama(n) en comun. al castellano estrangero judío moro turco yngles y franses. q(ue) todos son espanoles uiracochas» (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 118). Francisco de Ávila lo corrobora en el caso de «los Iudios», denominación que traduce como <Iudio ayllo Viraccochacunapas> (Ávila, 1646- 1648, t. I: 512), y también de los holandeses: «vnos hombres que llaman Pichilingues o Olandeses», traducido por <huc Huiraccochacuna Pichilingue aillo> (Ávila, 1646- 1648, t. I: 99). Contrariamente a lo que sucede en la actualidad, el término *wiraqucha* no calificaba solo a hombres de estatus social elevado, sino a todos los varones de origen «occidental». Lo demuestra este ejemplo del *Tratado* de Ávila, en que los españoles pobres que se dedicaban a la agricultura también entraban en esa categoría: *runakuna, wiraqucha <chacrero>kunapas, imapaqmi chakranpi tarpun?* «Los yndios que siembran y los Españoles que hazen lo proprio, para que lo hazen?» (Ávila, 1646-1648, t. I: 138). Asimismo, la oposición entre *wiraquchakuna* y *runakuna* es patente en los textos de Pablo de Prado (1650 [1641]: 107v, 150v, 151r). La humanidad se repartía, por lo tanto, en dos grandes categorías mutuamente exclusivas, los *runa* y los *wiraqucha*, es decir, los amerindios, por un lado, y los europeos y musulmanes, por otro (cf. cap. 13, RUNA, en este volumen). Ignoramos en cuál de estas dos categorías fueron clasificados los pueblos del Asia Oriental.

18 Otras fuentes, sin embargo, muestran que en la misma época el término *wiraqucha* ya había empezado a especializarse en la designación de una categoría social superior. En la traducción que el cuzqueño Bartolomé Jurado Palomino hizo de la doctrina cristiana del cardenal Bellarmino, el protagonista de un *exemplum* situado en Jerusalén es «un soldado noble», traducido como *huk wiraquchas karqan* 'había un viracocha' (Bellarmino, 1649: 29r). En otro *exemplum* en quechua, el jesuita paceño Pablo de Prado traduce «auia un cauallero rico, y bue(n) Christiano en la prouincia de Histria» como *Uqsi <cauallero> allin <Christiano> wiraqucha karqan <Histria Prouincia>pi* (Prado, 1650 [1641]: 65r-71v). Un poco después se refiere al mismo «cauallero» como a kay wiraqucha (Prado, 1650 [1641]: 65v-72r).

19 Dos factores parecen haber contribuido a esta evolución, hoy consumada, hacia el significado más social que étnico de 'caballero'. El primero debió ser su uso frecuente como término de tratamiento respetuoso. El otro fue sin duda la formación de una nueva categoría social, la de los mestizos rurales, llamados en quechua sureño *misti* (cf. cap. 13, RUNA, en este volumen). Contrariamente a los españoles de inicios del período colonial, este grupo se dedicaba por lo menos parcialmente a la agricultura, al igual que los indígenas. Atestiguado a partir de principios del siglo XVII (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 283), el término *misti* debió competir un tiempo con *wiraqucha* para referirse a este tipo de españoles, antes de que el segundo se restringiera a la designación de los españoles que desempeñaban funciones de poder.

20 Esta evolución debió estar acompañada de la asimilación al quechua del préstamo *español*, actualmente el único utilizado, junto con *ispaña(kuna)*, para referirse a los españoles como nación. Hacia 1600, dicho término aún no parece haber entrado en la lengua, pues no se encuentra en la relación quechua de Huarochirí, que menciona 16 veces a los españoles, siempre mediante el término *wiraqucha*. El préstamo aparece tímidamente y por primera vez algunas décadas más tarde, en el *Tratado de los Evangelios* de Francisco de Ávila (1646-1648), con una sola ocurrencia ante más de 120 usos de <viraccocha> para referirse a los españoles, y en los *Sermones* de Fernando de Avendaño (1649), con solo dos ocurrencias frente a más de cincuenta empleos de <huiraccocha> en el mismo sentido. Un siglo y medio más tarde, el reemplazo de *wiraqucha* por *español* parece estar consumado: en los textos de propaganda política en quechua de la época de las guerras de independencia, el préstamo se ha convertido en el único término para referirse a los hombres de nación española, tanto europeos como americanos.

21 La evolución de *wiraqucha* hacia un concepto social más que etnocultural (contrariamente a *misti*) se observa claramente en un discurso pronunciado en 1767 por un cura español ante los indígenas de Maynas, en el momento de la expulsión de los jesuitas. Dice el orador: <Tucui ñucanchicunapac viracocha, Apurey ñisca, cancuna Padrecunata Españaman cayam> (Uriarte, 1986 [1771]: 506), es decir, *tukuy ñukanchikunapak wirakucha apu-<rey> ñiska, kamkuna <Padre>kunata <España>man kayan*, que traducimos por 'el rey, señor (*wirakucha*) de todos nosotros, los llama a ustedes, los Padres, a España'. *Wirakucha* ya no se puede interpretar aquí como 'español', sino simplemente como 'señor'. Es una dignidad social que adjetiva a <Apurey>, expresión frecuente en los textos quechuas coloniales para referirse al rey de España.

22 En 1813, el traductor al quechua de la «Proclama a los habitantes de Ultramar», un texto de propaganda elaborado por las Cortes de Cádiz para los americanos, proclamaba la igualdad de todos los súbditos de Fernando VII dentro del colectivo de «español libre». «El español libre, supuesto que ya lo somos todos…» es traducido al quechua (del Collao) como *Ñamari kunanqa <Español> wiraqucha ñisqaña llapanchispas kanchis*, que podemos retraducir por 'Ahora ya hemos sido todos declarados como viracochas españoles'[1]. ¿Qué significaba «viracocha» para el traductor? La traducción de «español» por *<Español> wiraqucha* ('viracocha español'), y no simplemente por *Español*, parece obedecer a un imperativo de claridad: los indios no han sido declarados «españoles» en un sentido etnocultural, sino político; en adelante serán «viracochas» porque gozarán de los derechos que hasta entonces definían a una categoría restringida y privilegiada de súbditos del rey. Es una prueba que en 1813 *wiraqucha* ya no remitía a una categoría etnocultural («los españoles»), sino social (los «caballeros» o «señoritos»).

23 La historia política posterior no permitió que se profundizara esta evolución de *wiraqucha* hacia la expresión de un concepto de ciudadanía. El término siguió refiriéndose a una categoría restringida de hombres, hoy en día con ciertas connotaciones negativas. En el sur del Perú, se encuentra asociado a rasgos de prepotencia y violencia imprevisible. En la región de Cuzco, es usado con un respeto temeroso para referirse o dirigirse a entidades peligrosas, como el puma depredador de los rebaños (*wiraqucha puma*; Itier,

2007: 129) o un río caudaloso: *wiraqucha mayu, imaqtinmi aparanki chay pobre runata?* 'señor río, ¿por qué te llevaste a ese pobre hombre? (Eugenia Carlos Ríos, prov. de Espinar, com. pers.). A mediados del siglo XX, Salomón Velazco, migrante coracoreño en Lima, transcribe un relato tradicional en que un grupo de campesinos borrachos andan *wiraquchallaña, pitapas mana rispitaspan* 'hechos unos viracochas, que no respetan a nadie' (Lauriault, 1957: 103, foja 18). El término tenía probablemente la misma connotación en la época colonial. Los españoles quizás no la percibían o no quisieron dar cuenta de ella, pero debemos a la lucidez de los científicos ilustrados Jorge Juan y Antonio de Ulloa la siguiente observación:

> Tanto es el temor que el nombre de español o el de viracocha (que corresponde a toda gente que no es indio) causa en los indios que, cuando quieren amedrentar a los pequeños hijuelos y hacerlos callar si lloran, o que se retiren a aquellas chozas donde viven, no hacen otra cosa sino es decirles que el viracocha va a cogerlos (Juan & de Ulloa, 1985, t. II: 232).

24 Es significativo que *wiraqucha*, como término de tratamiento, en principio no se asocie a los posesivos de primera persona *-y* 'mi' y *-nchik* 'nuestro', contrariamente a lo que sucede con otros términos de respeto, como *tayta* 'padre', *apu* 'señor' o *yaya* 'padre'. Ello manifiesta que el *wiraqucha* no es nada para mí, no mantiene ninguna relación socialmente complementaria con nosotros. Es como el puma o el río caudaloso y amenazante.

25 Hoy en día, a medida que va desintegrándose la estratificación socioétnica que nació con la conquista, el término *wiraqucha* ~ *wirakucha* se está volviendo obsoleto. En la provincia de Cañar, ya estaba dejando de emplearse en la década de 1940 entre las nuevas generaciones (Parsons, 1945: 78, nota 58). En los años 1970, en la provincia centro-peruana de Acobamba, se escuchaba raras veces y casi solamente en boca de personas ancianas (Pablo Landeo, com. pers.).

Notes de bas de page

1. Ver http://www.langas.cnrs.fr/#/description

Le texte seul est utilisable sous licence Licence OpenEdition Books. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

19

WIRAQUCHA (2)

Los dioses del agua

p. 335-350

TEXTE INTÉGRAL

1 Los cronistas transmitieron a la historiografía moderna la idea de un panteón inca dominado por un dios creador llamado «Viracocha». Como lo demostró Pierre Duviols (2016 [1977]), esta visión procede de un postulado fundamental de la antropología cristiana de los siglos XVI y XVII, según el cual un pueblo dotado de cierto grado de «policía» no podía haber dejado, él o por lo menos sus élites, de concebir la existencia de un dios creador. Por nuestra parte, creemos haber mostrado en trabajos anteriores (Itier, 2013a; Pachacuti Yamqui Salcamaygua, 1993) que el Viracocha indígena personificaba las aguas del mundo subterráneo que alimentaban los canales de riego. Retomaremos aquí, sintetizándolas, nuestras principales conclusiones acerca del significado y la etimología del nombre *wiraqucha* y de uno de sus principales epítetos, *pacha yachachiq*, con varios ajustes importantes con respecto a nuestros ensayos anteriores.

Discordancias interpretativas entre los cronistas

2 La creencia en un conocimiento indígena y prehispánico del «Hacedor» fue muy común entre los españoles del siglo XVI. Utilizando informaciones tempranas que le transmitieron desde el Perú religiosos dominicos que «trabajan de penetrar las lenguas para convertir a Dios aquellas gentes», Bartolomé de Las Casas (1967 [¿1559?], t. I: 545) sostuvo que los peruanos conocían a un dios creador al que llamaban Viracocha. Según él, «viracocha quiere decir 'criador de todas las cosas'» o «Criador y Hacedor, y Señor y Dios de todo» (Las Casas, 1967 [¿1559?], t. I: 545, 638). Juan de Betanzos, que tradujo textos doctrinales al quechua entre 1536 y 1542 (Domínguez Faura, 1994: 68), escribió en 1551 que «Viracocha [...] quiere dezir y podremos tener que dize dios» (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón-Palomino, eds., 2015: 190). Esta interpretación de Viracocha como dios creador del panteón inca fue asumida por tan grandes conocedores de la religión inca como Cristóbal de Molina, Juan Polo de Ondegardo y José de Acosta, así como por los cronistas indígenas Titu Cusi, Huaman Poma y Pachacuti Yamqui.

3 Ante esta cuasi unanimidad, llaman la atención dos voces discordantes. La de Garcilaso, en primer lugar, quien se opuso tajantemente a la interpretación anterior, señalando que «en aquel general lenguaje del Perú no hay otro nombre para nombrar a Dios sino [...] Pachacámac» (Garcilaso de la Vega, 1976 [1609], t. I: 63, lib. II, cap. II). El cronista mestizo era consciente de que contradecía a todos sus antecesores, quienes «en sus historias dan otro nombre a Dios, que es Tici Viracocha que yo no sé qué signifique ni ellos tampoco» (Garcilaso de la Vega, 1976 [1609], t. I: 63, lib. II, cap. II). Como en otros casos, atribuye el error de los autores del siglo XVI al hecho de «no saber de fundamento la lengua general de los Incas» (Garcilaso de la Vega, 1976 [1609], t. I: 63, lib. II, cap. II).

Garcilaso consideraba a Viracocha como «un dios moderno» (Garcilaso de la Vega, 1976 [1609], t. I: 116, lib. II, cap. XXVII) al que los incas conocieron recién cuando apareció bajo la forma de un «fantasma» al hijo del Inca Yáhuar Huácac. El príncipe tomaría por ese motivo el nombre de Inca Viracocha (Garcilaso de la Vega, 1976 [1609], t. I: 209, lib. IV, cap. XXIII).

4 Otro conocedor del quechua cuzqueño, el lexicógrafo jesuita Diego González Holguín, ofrece una interpretación algo diferente. Para él, «Viracocha» no habría sido el nombre de un dios creador, sino un epíteto del sol, principal divinidad de los incas: «Era epicteto, del sol ho(n)rroso nombre del Dios que adorauan los indios» (González Holguín, 1608, lib. I: 354). El jesuita, al igual que Garcilaso, considera que los incas conocían también la existencia de un dios creador llamado Pachacámac: «Pacha camak. El templo que el Inca dedico a Dios criador junto a lima, para hazer alto sus exercito» (González Holguín, 1608, lib. I: 267). El hecho de que autores tan entendidos como Garcilaso y González Holguín discreparan radicalmente de la tesis tradicional acerca de Viracocha debe llamar la atención. Es un indicio de que la interpretación de dicha divinidad como un dios creador es problemática.

Viracocha como traducción quechua de «Dios»

5 En el capítulo que dedicamos en este volumen a *wiraqucha* como designación de los españoles, creemos haber mostrado que, desde el momento mismo de la conquista, los primeros predicadores del cristianismo utilizaron el teónimo quechua para referirse a Dios (Estenssoro Fuchs, 2003: 94-96; Itier, 2013a: 18-24). La primigenia ecuación «Viracocha = Dios» caló hondo en los medios indígenas, sin duda porque desbarataba una acusación fundamental del colonizador: si los peruanos ya conocían a Dios, no debían ser tratados como viles idólatras. Titu Cusi insiste con especial énfasis en esta equivalencia y, desde el título mismo de su crónica, afirma que sus antepasados conocían a Dios: «Aqui comiença la manera y modo por la via que yo, don diego de Castro Titucusi Yupangui, vine a tener paz con los españoles, de la qual paz, por la bondad de Dios, a quien nosotros antiguamente llamavamos Viracochan, vine a ser crisptiano» (Titu Cusi Yupanqui, 1992 [1570]: 62). Algunas décadas más tarde, Huaman Poma registra una oración cantada a «dios runa camac» que considera prehispánica y en la cual se invocaba a la divinidad llamándola «uari uiracocha dios» (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 255). Como lo ha señalado Estenssoro (2003: 175), el canto transcrito por el cronista indígena es probablemente una oración de origen prehispánico reutilizada y modificada por los misioneros de la primera evangelización. Al reproducirla, Huaman Poma parece querer mostrar que los peruanos anteriores a la Conquista conocían hasta el nombre de «Dios».

6 El uso evangelizador de «Viracocha» para referirse a Dios podría estar también en el origen de la asimilación que se da, en el capítulo 15 del *Manuscrito de Huarochirí*, entre las dos divinidades, andina y cristiana. Dicho capítulo relata que, antes de «Cuniraya Viracocha», «no había nada en este mundo» y que él creó los cerros, los árboles, los ríos, etc. (Taylor, 1999a: 206-209). La formulación de estas acciones es muy próxima a la que encontramos en la Plática de 1560 en referencia a la creación bíblica (Santo Tomás, 1994

[1560]: 89-90) y sin duda se remonta indirectamente a ella. El anónimo autor del *Manuscrito* parece haber pensado que el cristianismo venía a completar o rectificar conocimientos teológico-míticos existentes en la tradición propia, aunque limitados y deformados por la ausencia de escritura.

7 Tal vez como consecuencia de lo anterior, aun después de que la traducción de «Dios» por *Wiraqucha* fuera abandonada, la divinidad indígena del mismo nombre nunca llegaría a ser considerada como un ídolo. La «Instrvcion contra las ceremonias, y Ritos que vsan los Indios», publicada por el Tercer Concilio, no menciona a Viracocha entre los ídolos adorados por los peruanos (Tercer Concilio de Lima, 1985 [1584-1585]: 253-264), y en su tratado sobre «[l]os errores y svpersticiones de los Indios», Polo de Ondegardo señala que los «indios» lo «tenian por señor supremo de todo y adorauan con summa ho(n)ra» (Tercer Concilio de Lima, 1985 [1584-1585]: 265).

8 El análisis filológico será esencial en el develamiento del auténtico Viracocha precristiano. Pero antes de llegar a ello, volteemos la mirada hacia Huari, una divinidad de la sierra central que no sufrió el mismo proceso de transfiguración cristiana que el Viracocha cuzqueño y que las fuentes presentan, sin embargo, como el equivalente local de este.

Viracocha = Huari

9 Las fuentes concuerdan en que Viracocha era, bajo este nombre, un dios propiamente cuzqueño. Como lo observó Pierre Duviols (2016 [1973]: 86, 129; 2003: 725), las cartas annuas y los procesos de idolatría de la sierra central del Perú manifiestan que Huari fue identificado por la población local con el Viracocha de los incas, pues aparece varias veces en declaraciones indígenas bajo el nombre de «Huariviracocha». Huaman Poma también reúne los dos nombres en la expresión «uariuiracocha runa» que designaba, según él, al «primer generacion de yn(di)os» (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 49-52). El visitador de idolatrías Fernando de Avendaño, buen conocedor del quechua y de los cultos nativos del arzobispado de Lima, también identifica, aunque indirectamente, a Huari y a Viracocha, pues en uno de sus sermones atribuye a este último la petrificación de los hombres de los tiempos antiguos, que otras fuentes asignan a Huari: «Demas desto. Vuestros Sabios dizen, que estas Huacas antes que fueran piedras, y se conuirtieran en Huacas, eran hombres como nosotros de carne, y huessos, y que el Contiuiracocha, como dizen los Llacuaces, o el Huichama, como dizen los Yuncas, los conuirtieron en piedras» (Avendaño, 1649: 43r-43v).

10 Escueta o inexistente para muchas regiones, la documentación sobre los antiguos cultos andinos no permite definir con exactitud la antigua área de difusión del culto de Huari. Esta divinidad era conocida en las provincias de Recuay, Conchucos, Huamalíes, Cajatambo y Chinchaycocha (Duviols, 2016 [1973]; 2021 [1971]: 540-544). En cambio, no parece haber sido adorada bajo el nombre de Huari en la provincia norteña de Huamachuco, donde se hablaba la lengua culle, pues no lo menciona la detallada descripción de los cultos de esa provincia que hicieron los agustinos en 1560 (San Pedro, 1992). Sin embargo, Julio Tello recogió huellas de una creencia en Huari mucho más al norte, en Huancabamba (Tello, 1967: 169-170). Hacia el sur, parece que los huancas

también rendían culto a Huari, pues Albornoz registra a Guarivilca como una de sus principales divinidades (Duviols, 1967: 29). Según informaciones etnográficas recogidas por Alfredo Torero, el culto a Huari todavía estaba vigente en la década de 1960 en varios lugares del departamento de Áncash, en las provincias de Oyón, Canta y Yauyos del departamento de Lima y en las provincias de Tarma y Huancayo del departamento de Junín (Torero, 2011 [1993]: 356). Escribe Torero: «Estoy seguro que una labor sistemática mostraría la vigencia del culto a Huari, bajo diversas formas, en la sierra central peruana» (Torero, 2011 [1993]: 356). De estos datos se desprende que Huari era adorado en el amplio espacio quechuahablante comprendido entre las provincias de Recuay, Conchucos y Huánuco, por el norte, y las de Canta y de los huancas por el sur. La pobreza de nuestras fuentes no permite determinar si también lo era bajo el mismo nombre en las provincias más meridionales de los Angaraes, Chocorbos, Vilcas, Lucanas, Soras y Chancas. El hecho de que Huaman Poma, nativo de la provincia de Lucanas, reutilizara un mito indígena relativo a los *wari runa* (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: f. 54-56), en su esquema de las sucesivas edades del mundo, invita a pensar que Huari sí era conocido en ese espacio. Hoy, en la provincia huancavelicana de Acobamba, se conocen como *wari* ciertos lugares húmedos (ojos de agua poco accesibles, cuevas de las que emana humedad o vapor) a los que no hay que acercarse sin realizar previamente un pago, debido a que pueden causar enfermedades (Pablo Landeo Muñoz, com. pers.). Se trata sin duda de un recuerdo de lo que debió ser, antes del cristianismo, un verdadero culto.

11 Hoy, el nombre o término *wari* parece estar ausente de las hablas practicadas al sureste del río Pampas. Viracocha habría sido en Cuzco la divinidad funcionalmente equivalente al Huari de la sierra central y sur-central. Esta equivalencia es un primer indicio a favor de la hipótesis según la cual el componente *wira* del nombre de la divinidad cuzqueña es, en su origen, una metátesis de *wari*, como lo sostendremos a continuación.

Etimología y significado de *Wiraqucha*

12 El significado de «Viracocha» dio lugar a diversas interpretaciones entre los cronistas, lo que sugiere que sus informantes indígenas no supieron darles sobre ese nombre una explicación clara y unánime. Recordemos la frase de Garcilaso refiriéndose a los autores que presentaban a esa divinidad como un dios creador inca: «yo no sé qué signifique [este nombre] ni ellos tampoco». Si bien algunos autores, como Cieza (1996b [1553]: 10, cap. V), Benzoni (1967: 64), Zárate (1995 [1555]: 55), Sarmiento (1942 [1572]: 42) y León Portocarrero (2009 [1615]: 104) pretendieron que «Viracocha» significaba «espuma de la mar», quienes tenían un conocimiento de la lengua rechazaron con unanimidad esta traducción de hecho semántica y gramaticalmente insustentable. Garcilaso dio un argumento lingüístico contundente: en quechua, el término determinante precede siempre al término determinado («en semejantes composiciones de nominativo y genitivo, siempre ponen los indios el genitivo delante») (Garcilaso de la Vega, 1976 [1609], t. I: 257, lib. V, cap. XXI), por lo que *wiraqucha* no podría significar 'grasa del mar', sino, a lo sumo, 'mar de grasa' o 'laguna de grasa' (pues *qucha* puede designar cualquier extensión de agua). Sin decirlo expresamente, Garcilaso juzgó inverosímil esta última

posibilidad interpretativa y concluyó que Viracocha no era «nombre compuesto, sino propio» (Garcilaso de la Vega, 1976 [1609], t. I: 257, lib. V, cap. XXI). Por nuestra parte, no nos contentaremos con este resultado.

13 La identificación fonológica de la forma <viracocha> no plantea dificultades, pues ha permanecido hasta hoy en muchas variedades del quechua como /wiraquča/, con el significado de 'caballero, señor (de la clase social superior)', que continúa directamente su uso colonial como designación de los españoles (cf. cap. 18, WIRAQUCHA 1, en este volumen). Ahora bien, la lengua quechua desconoce palabras raíces de cuatro sílabas, de modo que *wiraqucha* solo puede ser una palabra compuesta o un préstamo de otra lengua con diferente patrón lexical. Cerrón-Palomino (2013: 279-293; 2016: 13) ha propuesto para *wiraqucha* una etimología aimara que nos parece carente de sustento. Esta propuesta de afiliación lingüística se basa en la idea del autor según la cual la presencia del quechua en la región del Cuzco es muy reciente, es decir, no anterior al inicio de la expansión imperial inca, y que por lo tanto el vocabulario religioso y político inca debe explicarse *necesariamente* por lenguas de sustrato. La tesis de una implantación reciente del quechua en Cuzco es insostenible como creemos haberlo mostrado en el capítulo preliminar de este volumen. Más bien, veremos que el nombre de la divinidad se explica fácilmente a partir del quechua.

14 Ya señalamos la perplejidad de los autores del siglo XVI ante el significado del teónimo *wiraqucha* y la oscuridad de este término para los mismos quechuahablantes del siglo XVI. El lenguaje ritual inca, sin embargo, conservaba la huella del origen compuesto de dicho nombre y de la presencia en él del elemento *qucha* 'mar', como se observa en una de las oraciones transcritas por Cristóbal de Molina, donde la divinidad es invocada mediante el binomio onomástico <uiracochan apacochan> (Molina, 2010 [1573]: 60). Se observa que, por lo menos en la tradición ritual, el primer componente del nombre del dios todavía podía disociarse de *qucha* y permutarse con otro, <apa>, que proponemos identificar como una variante del término *apu* 'mayor (en el orden generacional)' (cf. cap. 1, APU, en este volumen). El término compuesto <apacochan> significaría entonces 'lago mayor' o 'lago principal' (volveremos más adelante sobre la presencia del *morfema *-n* en esta composición).

15 Dada su pertenencia a la categoría de *qucha* ('extensión de agua'), ¿no serían *wiraqucha(n)* y *apaqucha(n)* antiguas denominaciones de un dios relacionado con el mar? Múltiples datos apoyan esta interpretación. Juan de Betanzos nos muestra a Viracocha saliendo de las profundidades acuáticas:

> En los tiempos antiguos disen ser la tierra e provincias del Pirú escura y que en ella no avía lumbre ni día [...]. Y en estos tiempos que esta tierra hera toda noche, dizen que salió de una laguna que es en esta tierra del Perú, en la provinçia que dizen de Collasuyo, un señor que llamaron Contiti Viracocha, el qual dizen aver sacado consigo çierto número de gente (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón-Palomino, eds., 2015: 123).

16 Al final de su recorrido terrestre, el dios regresó a su elemento:

> [C]omo llegasse a la provinçia de Puerto Viejo se juntó allí con los suyos que antes él enbiara en la manera ya dicha, donde como allí se juntase, se metió por el mar juntamente con ellos, por do dizen que andava él y los suyos por el agua assí como si anduviera por tierra (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón-Palomino, eds., 2015: 127).

17 Cristóbal de Molina sugiere, él también, la ubicación de Viracocha en el mar, cuando relata que los incas echaban al río sacrificios a esta divinidad «suplicándole lo receviese de su mano, doquiera que estuviese; y así acaso estava en la mar, que ellos llaman Mamacocha, lo receviese doquiera que estuviese y por esta raçon hechavan los dichos sacrificios en el río diciendo lo llevaría a la mar» (Molina, 2010 [1573]: 86). En el norte del Perú, Huari tenía la misma identidad marítima, pues en 1916 Julio Tello recogió de boca de un «brujo» de la provincia de Huancabamba, en la sierra de Piura, la creencia según la cual *Wari* era el nombre del espíritu felino del agua del mar y de las lagunas. En épocas de sequía, los brujos traían a las lagunas cántaros de agua del mar, imitando con rugidos al espíritu del agua, como para revitalizar los sistemas hidrográficos de la sierra (Tello, 1967: 169).

18 El binomio onomástico *wiraquchan-apaquchan* debe relacionarse con otro, de formación análoga y que antiguamente designaba al océano concebido como extensión de agua: *mamaqucha-tiqsiqucha* ('lago madre-lago base (del mundo)'). En su Ritual formulario (1631), Juan Pérez Bocanegra transcribe la siguiente oración indígena al mar: *qam mamaqucha, tiqsiqucha, parachimuy, iphuchimuy*, que traduce como «O madre mar, del cabo del mundo llueve, y rocia pues te adoro» y que podemos traducir más literalmente como 'tú, mar-madre, mar-base, haz que llueva, haz que garúe'. Los dos nombres que designan aquí al mar forman una expresión paralelística estéticamente apropiada al discurso ritual. En otros testimonios, el binomio *mamaqucha-tiqsiqucha* se contrae en un solo *sintagma constituido por el núcleo *qucha* doblemente adjetivado por *tiqsi* ('base') y *mama* ('madre'). Lo observamos en particular en un canto transcrito en uno de los procesos por idolatría que los jueces eclesiásticos iniciaron en la provincia de Cajatambo a mediados del siglo XVII y según el cual el ancestro del aillu habría salido *tiqsi mama qućhapita*, traducido en el documento original como «del nasimiento y origen del mar», pero que significa más literalmente 'desde el lago base y madre', es decir, 'desde el mar' (Itier, 2003: 813). Aunque de formación idéntica a *mamaqucha* y *tiqsiqucha*, *wiraqucha* no se refería exactamente a la misma entidad. Sus contextos de uso sugieren más bien que *mamaqucha-tiqsiqucha* designaba el mar como entidad «geográfica», mientras que *wiraquchan-apaquchan* era una entidad que residía en el mar, un «espíritu» marítimo como el felino Huari de los testimonios huancabambinos recogidos por Julio Tello. De hecho, los cronistas siempre mencionan al dios inca bajo el nombre de *Wiraqucha* y nunca mediante los de *mamaqucha* o *tiqsiqucha*.

19 Es un hecho que *wiraqucha* significa literalmente 'lago o mar de grasa'. Sin embargo, la falta de plausibilidad semántica y cultural de esta interpretación, que ningún autor antiguo propuso, condujo a Alfredo Torero a plantear que el componente *wira* se originó en una metátesis de *wari*, es decir, a postular para *Wiraqucha* la etimología **wari qucha* o

'lago de Huari' (Torero, 1974: 223; 1990: 248; 2011 [1993]: 357-358). Encontramos esta hipótesis muy plausible, por las razones que enunciamos a continuación.

20 En nuestro trabajo anterior (Itier, 2013a) creemos haber mostrado que la etimología de *wari* es **waray* '(el) amanecer', un término que conservan las variedades quechuas hoy habladas en los departamentos de Áncash, Huánuco, el norte de Lima (Cajatambo y Pacaraos) y Junín, y probablemente todos los dialectos QI. Ahora bien, este término, y la raíz verbal *warā-* ('amanecer'), del que se deriva, no se transmitieron al quechua cuzqueño, que expresa el verbo 'amanecer' mediante la raíz *paqari-*. *Wari*, probable doblete de *waray*, tampoco integró dicha variedad, con la excepción de unos pocos nombres propios, como el «cantar llamado guari» mencionado por Cristóbal de Molina (2010 [1573]: 72). En la actualidad el término *wari* solo se conoce en las Provincias Altas del Cuzco y en el Collao como nombre del híbrido de la alpaca y la llama. Hasta donde hemos podido averiguar, el elemento *wari* tampoco se encuentra en la toponimia de la región de Cuzco, contrariamente a lo que se observa más al noroeste del río Pampas. Todo sugiere que el doblete *waray* ~ *wari* ('amanecer' y 'dios del amanecer') aún no se había escindido del todo cuando el quechua llegó a la región de Cuzco, por lo que ninguna de estas dos formas fue adquirida por los ancestros de los incas cuando aprendieron el quechua. Por eso, al adoptar el culto del dios *Wari*, por influencia de sus vecinos de Huaro y Piquillacta (cf. capítulo preliminar), los habitantes del alto valle de Cuzco habrían sentido la necesidad de dar una transparencia o expresividad a un nombre propio que no tenía significación para ellos. A tal efecto, le habrían adjuntado el elemento *qucha*, que hacía explícito el hecho de que dicha divinidad personificaba las aguas subterráneas. La metátesis *wari* > *wira* 'grasa' habría sido la consecuencia de un intento de remotivar el nombre de la divinidad, apoyándose en la idea andina según la cual la grasa es un componente esencial de la vitalidad de las personas, como lo atestiguan hoy las creencias relativas al famoso «degollador». Esta reinterpretación, sin embargo, no resultó del todo coherente con las características de Viracocha, que la teología y la mitología incas no asocian con la grasa. Eso explicaría que la extraña imagen de un mar de grasa no se impuso en la conciencia lingüística cuzqueña y que *Wiraqucha* quedó como un nombre enigmático.

Ticci Viracocha, dios del océano

21 Varios cronistas adjuntan el epíteto *tiqsi* al nombre del Hacedor cuzqueño. Cristóbal de Molina lo llama «ticsi viracochan» (Molina, 2010 [1573]: 59). Titu Cusi explica que el «criador de todas las cossas» era llamado por los incas «Tecsi Viracochan» (Titu Cusi Yupanqui, 1992 [1570]: 5). Bajo este mismo nombre, también escrito como «Tiçiviracocha» y «ticci viracocha», lo conocen Cieza de León (1996b [1553]: 8, 21, 90, 105, caps. V, VIII, XXX, XXXV), Polo de Ondegardo (1990 [1571]: 265, 266), Huaman Poma (1936 [1615]: 911) y Cobo (1956 [1653], vol. II: 155, lib. XIII, cap. IV). *Tiqsi wiraqucha* debe entenderse en relación a las expresiones ya vistas *tiqsiqucha* ('lago base') y *tiqsi mamaqucha* ('lago base y madre'): la adición de *tiqsi* en posición de adjetivo estaría destinada a precisar que la expresión se refiere al Viracocha del océano y no a otro viracocha, pues veremos que la mitología cuzqueña reconocía la existencia de diferentes

divinidades con el mismo nombre genérico. Juan Polo de Ondegardo, acucioso investigador de las prácticas y representaciones religiosas andinas, lo entendió bien: «cuando tratan de la mar, llamanle Tiziviracocha [*tiqsi wiraqucha*]» (Polo de Ondegardo, 1990 [1571]: 98). Literalmente, *Tiqsi Wiraqucha* sería '(el dios de) las aguas (*qucha*) de la corteza terrestre (*tiqsi*)', es decir, el dios de las aguas subterráneas.

22 Como se ha visto, el nombre de esta divinidad aparece bajo una forma algo diferente en el relato de Betanzos: <Contiti>. Otro autor temprano, Las Casas, escribe el mismo elemento como <Condici> (Las Casas, 1967 [¿1559?], t. I: 659), es decir, con una *sonorización tras la nasal /n/. Como lo observa Alfredo Torero (2011 [1993]: 361), este fenómeno fonético demuestra el alto grado de fusión léxica existente entre los probables dos componentes de este nombre. Sin entrar en un análisis profundizado de este problema onomástico, nos limitaremos a plantear que el elemento <titi> ~ <dici> es en realidad el término *tiqsi* ('espesor de un objeto plano y compacto; corteza terrestre') cuya secuencia /qs/ debió ser difícil de interpretar para sus primeros transcriptores españoles, pues no tenía correspondencia en castellano. <Con>, por su parte, era el nombre de un dios costeño, hijo del sol y de la luna, que creó una primera humanidad en los tiempos primordiales (Zárate, 1995 [1555]: 50, cap. X]. No debe excluirse la posibilidad de que este último elemento onomástico, desde un punto de vista formal anómalo en quechua, haya sido un préstamo de una lengua de la costa en la teonimia cuzqueña, contrariamente a lo que propone Torero sin argumentarlo (Torero, 2011 [1993]: 361).

Huari, creador de la agricultura de riego

23 Gracias a las visitas y procesos de idolatría del arzobispado de Lima, sabemos que la principal función de Huari, equivalente centro-peruano de Viracocha, era la de velar por el feliz desenvolvimiento de la agricultura de riego (Duviols, 2016 [1973]: 90-92), por lo que recibía sacrificios propiciatorios al inicio del ciclo agrícola. Un testigo indígena del pueblo de Cajamarquilla, en la provincia de Cajatambo, confesó que «siruio algunos años a vna yndia llamada Catalina Guacayllano la qual le mandaba trujesse cuies maiz blanco y prieto coca y sebo para ofrecer al ydolo el dios Guariy el qual sacrificabam y adorabam todos los yndios todos los años antes de enpeçar [a] hacer sus zequias y chacaras» (Duviols, 2003: 176).

24 En los tiempos antiguos, Huari fue, como cualquier otra entidad animada, un ser humano. Según una carta annua jesuita de 1613 relativa a la provincia de Chinchaycocha:

> Ay entre ellos tradición q(ue) Abari [= Huari] fue vn hombre famoso de grandes fuerzas y diestro en arar y cabar y que vn dia se entro en una cueba, a este invocan con g(ran)des vozes y como en la cueba resuena el equo, fingen que les responde y esperan que en las labores de sus campos les ha de ayudar (Polia Meconi, 1999: 318).

25 Los procesos de idolatría de Cajatambo relatan cómo, en aquella época auroral, Huari recorrió la tierra creando las chacras, los muros que las cercan y los sistemas de riego, repartiendo los recursos entre los diferentes linajes y enseñando a los hombres las técnicas de cultivo. En Cajamarquilla, por ejemplo, se contaba que «antes que ubiesse

yngas y apoes quando los yndios se matabam por defender sus chacaras [Huari] se aparecia en forma de un español con barbas biejo y les repartio todas las chacaras y azequias en todos los pueblos y parcialidades y se las pircó que son las mismas que aora siembran y que este era el que les daba las comidas y aguas» (Duviols, 2003: 177). Por vía subterránea Huari trajo los manantiales desde una laguna:

> Fuele preguntado si es verdad y tiene por cierto que los yndios adoran al puquio llamado Oco[co] el qual trujo el Dios Guari de la pampa de Uchu guanuco de la laguna llamado Conococha y que este le trujo por debajo de la tierra veinte leguas deste pueblo y que otro dio al pueblo de Raham llamado Guayllapa y otro Apoma Llutay: dixo que es verdad todo lo que se le pregunta y asi lo a oido decir a sus antesapados y esto responde y lo tiene por cierto (Duviols, 2003: 307).

26 Catalina Guacayllano, a quien ya hemos mencionado, habría hecho ofrendas a Huari antes de que los habitantes del pueblo empezaran «a hacer sus zequias y chacras», dirigiéndose a él con estas palabras: *rupashqa yaya, lawrashqa yaya, parquyuq, yakuyuq, ćhakrayuq, yakuta qumay, ćhakrata qumay, mikuyta qumay; rupashqaykimanta lawrashqaykimanta, mikuymanta pućhaymanta wanunchik*, es decir, 'padre quemado [por el visitador], padre consumido, dueño de las acequias, las aguas y las chacras, danos agua, chacras y cosechas; desde que estás quemado y consumido morimos de hambre e inanición' (Itier, 2003: 787-788).

27 También en la provincia de Huarochirí, se atribuía a la divinidad llamada Cuniraya Viracocha el mismo rol de creador de los sistemas de riego: *rarqaktas kanan lluqsimunanmanta huk <pupuna> sutiyuq <cañavelar>pa sisayninwan chuqaspallas yaćhakuchirqan* «con tan sólo arrojar una flor de un cañaveral llamado pupuna abría una acequia desde su fuente» (Taylor, 1999a: 12-13).

28 La relación existente entre el riego y las aguas subterráneas es explicada por este testimonio etnográfico recogido en la provincia arequipeña de Caylloma:

Lamarpachamantas hamushanman yaku,	Cuentan que el agua viene de La Mar-
urqu ukhunta hinaspa chay estansiakunaman	Laguna. A través de los cerros viene esa
tukuyhina kay Kaylloma estansiakunaman o waq	agua y corre por todas las estancias y
llaqtakunapi estansiakunamanpis purishan riki	pueblos de Caylloma. Desde la Mar-
no? Chay lamarpachamanta yaku lluqsimun,	Laguna sale el agua, revienta. [...] Los
t'uxamun. [...] Phukyukuna mastaqa hamun	

lamar-quchamantapacha nin chay. Mamalay	manantes vienen sobre todo de La Mar-
tatalay willawaq.	Laguna, eso dicen. Mis abuelos me han
	Contado.

(Chirinos Rivera & Maque Capira, 1996: 324)

29 Veremos en el apartado siguiente que el análisis filológico demuestra que la divinidad llamada Viracocha Pachayacháchic por los incas tenía el mismo rol de creador y cuidador de la agricultura de riego que Huari en la sierra central y Cuniraya en Huarochirí.

Viracocha Pachayacháchic, aquel que lleva la tierra a la plenitud de su capacidad productiva

30 Según los cronistas, el Viracocha cuzqueño tenía entre sus epítetos el de «pachayacháchic», que interpretaron como «hacedor del mundo» (Betanzos), «hacedor» (Molina), «criador del cielo y tierra» (Acosta), «hacedor del universo» (Oré), «hacedor del cielo y tierra» (Pachacuti), o «criador universal» (Cobo). A propósito de Viracocha, Cieza de León escribe: «[L]lamávanle Hazedor de todas las cosas, Prinçipio dellas, Padre del sol, porque sin esto [de los zerros hazía llanuras y de las llanuras sierras grandes] dizen que hazía cosas mayores, porque dio ser a los honbres y animales; y que en fin por su mano les vino notable venefiçio» (Cieza de León, 1996b [1553]: 8). «Hazedor de todas las cosas» debe verse como la traducción de *pacha yachachiq*, y «Prinçipio dellas» como la de *tiqsi*, según la interpretación más común, pero equivocada, que se daba de este término en la época (Itier, 2013a: 49-50). Volveremos más adelante sobre el último epíteto de Viracocha, el de «Padre del sol».

31 *Pacha* no significaba 'mundo' en el sentido de 'cosmos', es decir, de totalidad del mundo físico incluyendo el mar, los planetas, etc., sino 'tierra, suelo, lugar' y secundariamente 'momento, época'. El sustantivo *yachachiq*, por su parte, significa literalmente 'el que hace cumplir a otro la acción de *yacha-*'. Este último verbo no tenía en este contexto el significado de 'saber' que hoy tiene comúnmente en el quechua sureño, sino el de 'llegar a un término' o 'adecuarse a algo', acepción que se activaba en combinación con el *orientador actancial *-ku-* ('hacia el sujeto') y/o el factitivo *-chi-*. El verbo *yachaku-* significaba 'llegar a su término', 'llegar a plenitud', 'realizarse', 'cumplirse'. Esta noción de realización se aplicaba a menudo a la plena maduración de las plantas cultivadas, como en la siguiente oración reproducida por Juan Pérez Bocanegra en su cuestionario sobre prácticas supersticiosas e idolátricas: *A, wak'akuna, willkakuna, sarayuq, mikhuyniyuq, kay sarallayta yachakuchipuway, amataq waqllipuwanqachu*, que él traduce por «huacas, villcas, que teneis el maiz, y las comidas, hazed que este maiz salga bueno, y no permitais que se dañe» (Pérez Bocanegra, 1631: 131-132). Dicho proceso podía referirse también al hecho de alcanzar su pleno caudal las aguas de riego, como en esta oración

transcrita en un proceso de idolatría llevado a cabo en la provincia de Cajatambo en 1656 y en la que se invoca al pucara, es decir, al adoratorio de dos huacas hijos del Rayo: *a yaya pukara, mikuy yaćhakunqa, pućha yaćhakunqa, pukyu yaćhakunqa*, 'oh, padre pucara, que haya plena producción de comida, que haya plena producción de alimentos, que tengan pleno caudal los manantiales' (Itier, 2003: 783). Ya citamos una frase del *Manuscrito de Huarochirí* según la cual Cuniraya Viracocha *yaćhakuchirqan* ('creó', 'produjo') las acequias desde su fuente. Parece haber sido propio de esta divinidad el haber creado (*yachakuchi-*) las infraestructuras agrícolas en un pasado mítico, y, en el presente, la capacidad de producir suficiente agua de riego y hacer madurar los cultivos. Francisco de Ávila emplea el verbo *yachaku-* en un sentido más abstracto, el de 'cumplirse', 'realizarse', en su época todavía común en oraciones negativas: «si no hizieramos esto [cuidar nuestro ganado], no pudieramos viuir», que traduce por *mana kayta ruraŝpari manam kawsanayku yachakunmanchu*, es decir, lit. 'y si no hiciéramos eso, nuestro vivir no se cumpliría' (Ávila, 1646-1648, t. I: 290).

32 El verbo *yachachi-* significaba literalmente 'hacer llegar a un término', es decir, 'ajustar', 'adecuar', 'acomodar', 'acondicionar'. Una de las aplicaciones de este significado general era 'enseñar', acción concebida como la de «adaptar» o «adecuar» a alguien a una actividad. Otra era 'acostumbrar'. Diego González Holguín define *alli yachachisqa* como «[b]ien acostumbrado, o bien habituado» (González Holguín, 1608, lib. I: 14). Aplicado a un objeto, *yachachi-* significaba (1) 'aplicar': «Cabellera postiza. Yachachiscca o chantasca chuccha» (González Holguín, 1608, lib. II: 69); (2) 'preparar': «aprestar, o aparejar algo o tenerlo a punto» o «preparar, disponer y aparejar a otro, o para hazer algo» (González Holguín, 1608, lib. I: 363). El autor ofrece el ejemplo siguiente: «Mizquicta yachachini. Hazer conseruas», es decir, literalmente, 'elaborar dulces' (González Holguín, 1608, lib. I: 240). El lexicógrafo jesuita registra una expresión estructuralmente paralela a *pacha yachachiq*: «Lazos hazer. Tokllayta yachachicuni. Lazero que los haze. Toklla yachachik.» (González Holguín, 1608, lib. II: 193). En este último ejemplo, el «lacero» o *tuqlla yachachiq* es 'el que dispone o prepara la trampa'. Igualmente, el pintor es, para González Holguín, un «Riccha quellcaycamayok, o yachachik» (González Holguín, 1608, lib. II: 267). *Rikch'a yachachiq* significa literalmente 'el que prepara la imagen'. En estos ejemplos, el objeto ya existe potencialmente antes de su elaboración, bajo la forma de lazos aún no dispuestos o de un boceto aún no pintado.

33 Lo anterior ayuda a entender la expresión *pacha yachachiq* como 'aquel que acondiciona el suelo (para la agricultura)'. ¿A qué acción se refería precisamente esta fórmula? En ella, el verbo *yachachi-* se encuentra *nominalizado con el *agentivo general *-q(i)*, que expresaba el agente de una acción realizada en su generalidad, sin actualización particular o limitación de duración, por oposición al *agentivo real *-r(i)*, que indicaba al agente de una acción en curso, pasada o presente, como en la expresión antigua *qallar pacha* ('la tierra que comenzaba'), que designaba los tiempos primordiales, o en los términos *qulluri* ('estéril', lit. 'que se está extinguiendo') o *usuri* ('indigente', lit. 'que no está siendo aprovechado (por la sociedad)'. La cualidad de *pacha yachachiq*, por consiguiente, no puede referirse solamente a la creación primordial de crear chacras y canales de riego, sino que designa también una acción actual, la de hacer el suelo productivo, fértil.

Pacha yachachiq es 'aquel que llevó y lleva (en general) la tierra a la plenitud de su capacidad productiva' (sobre la interpretación de Viracocha Pachayacháchic como un dios responsable de la productividad agrícola; cf. Yaya, 2012: 152).

34 Demasiado interesados por encontrar las huellas de un preconcepto indígena de dios creador, los cronistas no prestaron atención a estas acciones, tal vez para ellos triviales. Su incomprensión del significado de *pacha yachachiq* también puede explicarse por la obsolescencia que parece haber empezado a afectar la acepción 'adecuar, adaptar' del verbo *yachachi-* en la lengua del siglo XVI. De hecho, este significado no permanece en la actualidad, por lo menos hasta donde sabemos, y no lo hemos encontrado en el corpus quechua cuzqueño de los siglos XVI y XVII. Su aparición en el *Vocabulario* de González Holguín constituye una excepción. Ello explicaría por qué Garcilaso no pudo darle a *yachachiq* otro sentido que 'el que enseña', llegando a afirmar que epítetos como «Pachayacháchic que quieren que diga hacedor del cielo, significando enseñador del mundo —que para decir hacedor había de decir Pacharúrac, porque rura quiere decir hacer—, aquel general lenguaje los admite mal: porque no son suyos naturales, sino advenedizos» (Garcilaso de la Vega, 1976 [1609], t. I: 63, lib. II, cap. II). Hemos visto que se equivocaba: *pacha yachachiq* no era una creación misionera, sino una expresión antigua que se había vuelto opaca, en particular para personas que, como el mestizo Garcilaso, tenían sin duda un manejo no muy extenso del quechua.

Viracocha, dios solar

35 En la sierra central, la dimensión solar de Huari ha sido resaltada por Pierre Duviols (2016 [1973]) y Alfredo Torero (2011 [1993]). La analogía entre el rol de propiciador de los cultivos, que tenía Huari, y la acción fecundante del sol es manifiesta en una frase del informe que se hizo en 1657 acerca de los descubrimientos del cura Estanislao de la Vega Bazán en la provincia de Huamalíes: «[E]stando assi toda la tierra lodosa [después del diluvio], aparecio en ella vn hombre alto, de tres varas, el qual les ayudo en todo, allanando la tierra, produciendo los frutos de ella, gouernandola, y dando buelta a toda ella cada dia» (Duviols, 2021 [1971]: 542). El documento precisa a continuación que ese «hombre alto» era Huari. Los incas, por su parte, narraban que, en los tiempos antiguos, Viracocha produjo el primer amanecer haciendo salir el sol del lago Titicaca. Según Betanzos, «ansi como salió [Contiti Viracocha] y en aquella mesma ora, como ya emos dicho, dizen que hizo el sol y día y luna y estrellas» (Betanzos en Hernández Astete & Cerrón-Palomino, eds., 2015: 123). Para Cristóbal de Molina (2010: 37), Viracocha «hizo el sol, y luna y estrellas». Según Bartolomé de Las Casas, el Inca Pachacuti habría promovido el culto solar como el principal, aunque «confesaba haber sido hechura del verdadero Dios [Viracocha]» (Las Casas, 1967 [¿1559?], t. I: 661). Cieza, por su parte, recogió la versión según la cual Viracocha era «[p]adre del sol». Cristóbal de Molina registró la misma imagen, pues según él se invocaba al Hacedor con estas palabras: *p'unchaw churiykikta qasillakta qispillakta purichiq*, es decir, 'que conduces a tu hijo el día, tranquilo y salvo' (mi transliteración y traducción; Molina, 2010 [1573]: 63, 90). ¿Auténtica idea inca acerca de la relación entre Viracocha y el sol o influencia cristiana en los informantes de Cieza y Molina? Es difícil determinarlo.

36 A pesar de ser estrecha, la relación existente entre Viracocha y el sol sigue siendo borrosa. Una vez más, el análisis filológico nos ofrece una clave para entenderla: si la etimología del teónimo *Wari* es, como lo hemos propuesto, *waray* '(el) amanecer', es decir, un verbo *nominalizado por el infinitivo *-y*, que nos muestra una acción pura, desprovista de matices *aspectuales ('la acción general de amanecer'), Huari sería la potencia que produjo la primera salida del sol y la que sigue rigiendo su recorrido cotidiano. Esta misma potencia solar era, como lo hemos visto, la que determinaba también la circulación de las aguas subterráneas y el abastecimiento de los manantiales. No parece muy aventurado extender esta conclusión al Viracocha cuzqueño. Esta divinidad habría sido el principio que rige a la vez el movimiento del sol y la circulación de las aguas (sobre Viracocha como una de las «encarnaciones» del sol divinidad múltiple; cf. Yaya, 2012: 149-151, 167-168; Itier, 2013a: 69-71). Sabemos justamente gracias a la etnografía que el sol era el responsable de esta circulación acuática (Urton, 1988: 68-69).

37 El carácter solar de Viracocha explica sin duda por qué González Holguín vio en su nombre un «epicteto del sol» y no la denominación de una divinidad distinta del astro solar. No se equivocó del todo, aunque la total obsolescencia del culto de Viracocha en su época no le permitió darse cuenta de que las dos divinidades no se confundían.

Múltiples viracochas

38 Por facilidad, hemos tratado hasta ahora «Viracocha» como una divinidad unitaria. Sin embargo, las fuentes no siempre se refieren a un Huari o un Viracocha universal, sino también al Huari o al Viracocha propio de tal o cual lugar. Según Cristóbal de Molina, el elemento *wiraqucha* entraba en los nombres de diferentes divinidades-cerros de la región de Cuzco, como Corcor Viracocha, Apotinya Viracochan («está en amaybamba detras de tambo»), Urusayua Viracocha («en el mismo pueblo») y chuquichanca uiracochan («es en huaypon») (Molina, 2010 [1573]: 61), Urcos Viracocha (Molina, 2010 [1573]: 49).

39 Como se observa, en el segundo de estos nombres <viracocha> aparece provisto del *morfema *-n*, una combinación que se repite en otras advocaciones de la misma divinidad: <titi uiracochan> (Molina, 2010 [1573]: 38) y <ticsi uiracochan> ~ <ticçi uiracochan> (Molina, 2010 [1573]: 38 y 59, 61), <titu uiracochan> (Molina, 2010 [1573]: 60), <tocapu acnupo uiracochan> (Molina, 2010 [1573]: 59, 60), <hualpai huana uiracochan> (Molina, 2010 [1573]: 60, 61), <caylla uiracochan> y <chanca uiracochan> (Molina, 2010 [1573]: 61). Siempre, según Molina, el Hacedor tenía dos hijos llamados <ymaimana viracochan> y <tocapo viracochan> (Molina, 2010 [1573]: 39). La misma forma se vuelve a encontrar en las obras de Titu Cusi y Pachacuti Yamqui: <Viracochan>, <Tecsi Viracochan> (Titu Cusi Yupanqui, 1992 [1570]: 7, 11, 15, 18, 19, 23, 28, 52, 62, para la primera; 5, 17, para la segunda), <Viracochan pacha yachachi>, <Viracochan pachayachi> (Pachacuti Yamqui Salcamaygua, 1993: 209, 14r y 208, 13v). En estos contextos, el *morfema *-n*, es decir, el posesivo de tercera persona, particulariza —de modo opcional— a cada una de estas divinidades dentro de la categoría general de *wiraqucha* a la que pertenecen.

40 Reexaminando las fuentes históricas a la luz de la iconografía mochica, Anne-Marie Hocquenghem (en preparación) plantea la hipótesis según la cual *Tiqsi Wiraqucha* y *Wiraqucha Pacha Yachachiq* fueron dos «hacedores» y no uno solo. En su afán de dar a *pacha yachachiq* y *tiqsi* el significado de *auctor mundi*, los cronistas no habrían reparado en que estos nombres designaban a dos entidades diferentes. Aunque las fuentes escritas, por sus propias limitaciones, no permiten demostrarla del todo, esta hipótesis nos parece muy plausible. Según nuestro análisis, el primer teónimo significaba 'el viracocha del fundamento', es decir, 'de la corteza terrestre', y el segundo, 'el viracocha que hace productivo el suelo'. La expresión *tiqsi Wiraqucha(n)* se referiría entonces al dios de las aguas subterráneas, de donde salió el sol en los inicios de nuestra época, mientras que *Wiraqucha Pacha Yachachiq* sería el personaje que emergió de las aguas del Titicaca al inicio de nuestros tiempos, hizo salir los astros de las profundidades acuáticas, produjo a los ancestros de los grupos humanos actuales y creó la agricultura de riego. En esta tarea, *pacha Yachachiq* fue secundado por otros viracochas que realizaron lo propio por los espacios laterales de los Andes.

Conclusión: origen histórico del culto de Huari-Viracocha

41 El análisis semántico nos ha ayudado a deshacernos del Viracocha dios creador que construyeron los evangelizadores y los cronistas españoles con la probable colaboración de sus informantes incas recientemente convertidos al cristianismo. *Wiraqucha* no fue un demiurgo universal, sino el nombre genérico de los dioses de la extensión acuática que sostiene y circunda la tierra, de donde salió el sol y proceden las lagunas y los manantiales que alimentan los canales de riego. Uno de ellos, Viracocha Pachayacháchic, era, al igual que Huari en la sierra central, quien velaba por el feliz desenvolvimiento de la agricultura (Hocquenghem, en preparación).

42 Las fuentes distinguen, y en algunos casos oponen, Huari-Viracocha Pachayacháchic y los huacas, pues en las tradiciones de la sierra central estos últimos buscan eliminar a la gran divinidad (Duviols, 2003: 724). Esta no es un huaca, es decir, no es un ancestro mítico, pues las fuentes de que disponemos no establecen un parentesco entre Huari-Viracocha y los hombres. Al contrario, sabemos que por lo menos algunos de los huacas, ancestros míticos de los humanos, eran considerados en la sierra central como hijos del sol y no de Huari (Itier, 2021b). Viracocha, por lo tanto, es un dios, o un conjunto de dioses, de categoría diferente a aquellos otros dioses que son los huacas, es decir, los territorios locales (Itier, 2021b). Ticsi Viracocha, en cambio, es una divinidad de alcance universal. Personaliza «las aguas de la corteza terrestre» en su generalidad, y, a diferencia de los huacas, tiene un ámbito de acción geográficamente ilimitado. Asimismo, Pachayacháchic y sus avatares son divinidades supralocales que recorrieron el mundo en el inicio de los tiempos solares (Itier, 2021b).

43 Existen algunos casos en que las categorías de *wiraqucha* y de *wak'a* no se oponen, sino que se superponen. Tal fue probablemente el caso de los cerros Viracochán, en Huaro, o Corcor, cerca de Cuzco. Estas divinidades se caracterizaban tal vez, a diferencia de otros huacas, por una relación especial con las grandes divinidades acuáticas e incluso por un

ámbito de acción muy amplio. Conocemos por lo menos a un viracocha que fue expresamente calificado de «huaca»: Cuniraya Huiracocha en el *Manuscrito de Huarochirí* (Taylor, 1999a: 8), quien también recorre diferentes territorios para crear la agricultura de riego. El tema de la relación entre ambas categorías de dioses deberá ser objeto de una investigación más profundizada.

44 Como se ha visto, la difusión geográfica del culto de Huari coincide en gran parte con la expansión preincaica del quechua, lo que sugiere que Huari fue la principal divinidad de los huaris arqueológicos del Horizonte Medio. Esta hipótesis es coherente con su función de dios de la agricultura de riego. No debe extrañar que la principal divinidad de los pobladores de las quebradas andinas, cuya producción depende en muchos lugares de la irrigación, fuera el que abastecía los sistemas hidráulicos. La noción misma de un dios universal podría ser el producto de la proyección supralocal y panandina que tuvo la cultura huari.

45 El culto de Huari habría sido, junto con la lengua quechua, uno de los elementos culturales que los colonos ayacuchanos de Huaro transmitieron a los habitantes del alto valle de Cuzco (cf. capítulo preliminar). Dicho culto habría estado vinculado a la importación de las tecnologías agrícolas que los huaris habían desarrollado siglos atrás en la cuenca del Huarpa. No debe ser casualidad que Huaro esté situado al pie de un cerro que lleva hoy, y llevaba en el siglo XVI, el nombre de Viracochán, probablemente el «Atun Uiracochan» o Gran Viracocha mencionado por Cristóbal de Molina. Para los habitantes del alto valle de Cuzco, en efecto, el dios o los dioses que llamaron Viracocha habrían sido el símbolo de los conocimientos tecnoculturales que les transmitieron sus vecinos de Huaro.

46 Estas conclusiones refuerzan la hipótesis ya tradicional según la cual la divinidad principal de los ayacuchanos, el famoso «dios de los báculos», fue Huari, el dios a la vez acuático y solar que veneraban los agricultores de quebrada en el centro y el sur del Perú.

Le texte seul est utilisable sous licence Licence OpenEdition Books. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Para no concluir

p. 351-357

TEXTE INTÉGRAL

1 Cualquier vocabulario sociopolítico presenta un alto grado de abstracción. En todas las lenguas, uno de los procesos de abstracción más comunes es la extensión metafórica. Permite conceptualizar los aspectos menos inmediatos de la realidad proyectando sobre ellos las cualidades de campos de experiencia que nos resultan más concretos. En este libro, nos hemos encontrado con varios de estos conceptos metafóricos. Trataremos ahora de unir los hilos que la estructura fragmentada de este trabajo dejó sueltos y de identificar los aspectos fundamentales de la representación que la sociedad andina del período inca se hacía de sí misma, es decir, los principios ideológicos sobre los cuales se construyó.

2 Para los andinos, lo que llamamos «sociedad» no era, y no es, un cuerpo, contrariamente a lo que sucede en Occidente, sino una parentela, dentro de la cual existían dos rangos de relaciones: los parientes primarios (padres, hermanos e hijos) y los parientes secundarios (nietos, primos, abuelos y bisabuelos). Entre estos últimos, los ascendientes o *apu*(s), eran la metáfora de la autoridad política. Ejercer el poder a nivel estatal era como ser generacionalmente mayor dentro de un grupo familiar. Por eso, el título de *apu* era común a los caciques principales, los funcionarios incas de alto nivel y los oficiales del ejército. Se extendió posteriormente a los jefes de los conquistadores españoles, a los corregidores, los obispos, etc., con quienes los andinos tuvieron que intentar construir una sociedad, o, más exactamente, una familia. En el mismo orden de ideas, pero en un rango menor, el dirigente de nivel local era concebido como un hermano mayor (*kuraq(a)*), pues pertenecía a un segmento social que se concebía como una fratría y, al mismo tiempo, era depositario de la autoridad del padre ausente, es decir, del ancestro fundador con el que tenía una identificación especial. En el extremo opuesto de la gradación generacional, se encontraba el sirviente, denominado *warma* ('niño, muchacho').

3 Mientras que la imagen occidental del cuerpo social evoca una rígida especialización y jerarquía entre los «miembros» (los pies no pueden aspirar a ser cabeza), la metáfora familiar implica cierta equivalencia y fluidez, pues en ella los roles dependen de la posición generacional, lo que los hace potencialmente accesibles a todos. La imagen de la sociedad como parentela expresa, además, la necesidad de un cuidado mutuo y una benevolencia recíproca que debe concretarse en intercambios de servicios y alimentos.

4 La contraparte de esta metáfora es la figura del *awqa*. Los *awqa* son los grupos que se dedican a la rapiña y a la guerra, pues ignoran o rechazan el Estado. Desconocen las instituciones del «hermano mayor» (*kuraq(a)*) y del «mayor de la parentela» (*apu*). Las imágenes contrapuestas del *awqa* y de la sociedad concebida como un grupo de consanguíneos dejan ver que los *apu* son, a la manera de un ancestro común, el eje unificador de la sociedad, gracias al cual la cooperación reemplaza el despojo mutuo.

Bajo el patrocinio del Estado inca, la humanidad abandona la predación para convertirse en un grupo de hermanos, hermanas, padres, hijos y «mayores».

5 La metáfora corporal no está del todo ausente de la lengua quechua, pero su orientación es diferente a la que se observa en los idiomas de Occidente, pues «mi brazo» (*makiy*) no es mi subordinado ni el que ejecuta las tareas que le encomiendo, sino, al contrario, es el que me da. Es la mano compasiva que se extiende hacia mí, en especial la generosidad del «munificente» (*qhapaq*) cuyas probables representaciones iconográficas incas reemplazan uno de los brazos por múltiples rayos solares que parecen dar sustento a sus numerosos *wakcha* o allegados.

6 Después del parentesco, el otro gran campo metafórico que destaca en la representación de lo relacional es el de los vegetales. En la sierra central del Perú, el término *mallki* ('vegetal trasplantado') designaba al ancestro del aillu, que conquistó un territorio y se «plantó» en él para producir «frutos», o sea, descendientes que constituirán una nueva unidad social o *ayllu*. Esta metáfora implica que el ancestro-planta sigue siendo el soporte, podríamos decir el «tallo» o el «tronco», sobre el que se perpetúa el grupo. En efecto, como lo hemos destacado, la imagen del ancestro como vegetal plantado forma parte de un complejo metafórico más amplio: UN LINAJE ES UNA PLANTA FRUTAL. Esta imagen fundamental daba lugar a una red de expresiones, varias de ellas aún vigentes en la actualidad, que comparan a la persona humana con un órgano vegetal, de acuerdo a su posición dentro del ciclo de la reproducción del grupo consanguíneo: el hijo menor de edad era un botón de flor o yema (*mutmu* en quechua cuzqueño); la mujer fértil, una *sisa* ('flor cuando produce semillas'); y los hijos, sus frutos (*ruru*). Así como en el centro del Perú el fundador y sustentador de una unidad socioterritorial (*ayllu*) era un vegetal trasplantado (*mallki*), hoy, en la variedad ayacuchana del quechua, el creador de un patrimonio familiar, es decir, el ancestro, es una raíz (*sapi*). Para los cuzcos, que vivían en un piso ecológico relativamente frío, el ancestro histórico era una raíz o rizoma de tubérculo (*saphi ch'awchu*). El linaje de los reyes incas era una *sillkiwa*, una planta que crece en las chacras y cuyas semillas puntiagudas se adhieren al pelaje de los animales y a la ropa de los transeúntes, gracias a lo cual dicho vegetal alcanza un área de reproducción mucho mayor que la de cualquier otro. La *sillkiwa* era una metáfora de la capacidad que tenía la dinastía cuzqueña para «echar su semilla» en las esposas secundarias de los caciques principales, alcanzando así una máxima dispersión geográfica y social de su ser y su poder. Los reyes incas se convertían de ese modo en el cimiento de la familia «tahuantinsuyana», precisamente a la manera de un abuelo o un ancestro (*apu*).

7 La imagen del *big man* como árbol de *willka* también forma parte del complejo que concibe lo político a partir de metáforas vegetales: así como el fundador de un aillu es un vegetal fructífero (*mallki*) y el linaje real cuzqueño una planta que dispersa muy lejos sus semillas (*sillkiwa*), el potentado preincaico es la *willka* que ofrece a sus allegados sus semillas mezcladas con chicha de molle. Al compartir con sus dependientes la semilla narcótica de la *willka*, el poderoso los asimila a su ser, lo que explica que el término *willka* terminara designando también el espacio social creado por un señor. Por otra parte, el

mismo término se extendió al descendiente de ego en línea masculina a partir del segundo grado, sin duda porque cualquier colectivo articulado alrededor de un potentado polígamo terminaba convirtiéndose, por la acción del tiempo y de su tendencia endogámica, en un grupo de descendencia patrilineal.

8 A diferencia de la metáfora corporal, la metáfora vegetal implica la misma fluidez que el concepto de sociedad como grupo consanguíneo, pues los elementos de ese complejo (botón, flor, fruto-semilla, planta, etc.) cumplen un ciclo que potencialmente les permite desempeñar diferentes funciones a lo largo de su vida. Obsérvese, sin embargo, que estos dos complejos metafóricos difieren el uno del otro en un aspecto esencial: la imagen vegetal conceptualiza verdaderas relaciones de parentesco, aunque extendidas, mientras que la metáfora familiar se despliega a un nivel mucho mayor, que trasciende cualquier parentesco efectivo: el de una vasta colectividad organizada por un Estado.

9 La imagen del grupo de parentesco como una boleadora (*ayllu*) se engarza con la metáfora vegetal en su dimensión militar, pues, así como el ancestro fundador es un *mallki* ('vegetal trasplantado') porque migró y echó raíces en el territorio que conquistó, sus descendientes forman una boleadora porque son una coalición militar frente a las ambiciones expansivas o de rapiña que tienen otros grupos. Hemos planteado, incluso, la posibilidad de que las tiras de cuero que unen en forma radial a las bolas de la boleadora representan los lazos de parentesco que a partir de la *mano* del ancestro guerrero vinculan entre sí a las unidades domésticas. En el discurso histórico inca, el *purum pacha*, o tiempo de las tierras no cultivadas, es precisamente la etapa preestatal en la que se produjeron estos movimientos de conquista concebidos como actos de plantación previos al desarrollo agrícola de cada espacio. El Estado inca se presenta de ese modo como la culminación de un proceso cósmico inmanente: una vez plantados los ancestros de los diferentes grupos, la guerra da naturalmente paso a la producción y a la «fructificación» de los aillus.

10 Después de los complejos metafóricos vegetal, familiar y corporal, hemos visto operar también la metáfora de la separación de los guerreros administradores, es decir, de los incas, con respecto al resto de la población. Esta metáfora es en cierta forma equivalente a la imagen occidental de la «superioridad», aunque se distingue de ella por incidir más en la división del trabajo (guerra y gobierno vs. producción) que en la noción de dominación. Adviértase, de paso, que la oposición entre los «apartados» y los productores coloca a todas las mujeres, aun las que pertenecen a la élite cuzqueña, dentro de la segunda categoría, pues *inka* era un título estrictamente masculino. La imagen del apartamiento funcional se replica en la persona del rey con respecto a los demás incas. Él es el *sapa-inka* o *sapay-inka*, «el separado aparte», probablemente porque se caracteriza por una función que los demás no tienen: el ejercicio centralizado del poder. La evolución de *inka* hacia la acepción de 'amante (de una mujer)' debe relacionarse con la imagen del linaje real como *sillkiwa*, e incluso con el concepto de *qhapaq* ('munificente'), pues el poder se define en los Andes como una capacidad de seducción y atracción suscitada por la riqueza.

11 Las trayectorias léxico-semánticas que hemos reconstruido permiten historizar la trayectoria de un conjunto de instituciones que la investigación había mantenido hasta ahora fuera del tiempo. Todavía muy citados y utilizados, los estudios fundadores de John Murra caracterizaron el «mundo andino» precolombino en términos de estructuras atemporales, que no parecían ser producto de procesos históricos identificables. Dicho autor supuso, en particular, que los incas crearon su administración ampliando a escala estatal sistemas políticos que habían existido *ab aeterno* a nivel local (Murra, 1978). Como se ha visto en este libro, no sucedió así. Por lo menos en la sierra, la institución cacical fue una creación inca que reemplazó un sistema de poder muy diferente, el de los ricos caravaneros a quienes los cuzqueños llamaban *qhapaq* y que eran conocidos en el resto de los Andes preincaicos, tanto en quechua como en aimara, bajo el nombre de *willka*. Hemos formulado la hipótesis según la cual estos potentados fueron quienes en determinado momento forjaron a su alrededor la institución clientelista y guerrera del aillu.

12 El advenimiento del Estado inca debe verse, por consiguiente, como una revolución política, un cambio radical en el orden social. Ofreció acabar con los mortíferos conflictos del período anterior, liberar a la población de su dependencia con respecto a los ricos ganaderos (*qhapaq* o *willka*) y abrir nuevos frentes agrícolas para la producción intensiva. Creó una administración de «hermanos mayores» (*kuraqa*) desprovistos de riqueza privada y estrechamente controlados por el poder central. Las ventajas que esta nueva fórmula política significó para la población andina, o parte de ella, explican sin duda la adhesión de múltiples grupos al Estado cuzqueño y el efecto «bola de nieve» que alimentó a sus ejércitos conquistadores.

13 Afirmar el carácter novedoso de la construcción política inca con respecto a las sociedades serranas del período Intermedio Tardío no implica negar que algunas de sus instituciones hayan sido tomadas de sociedades anteriores, con las cuales los cuzqueños estuvieron en contacto, sea en un período remoto, cuando interactuaron con el enclave huari de Huaro-Piquillacta, sea en un momento más reciente, cuando conocieron directamente el Estado chimú y lo integraron a su imperio. Tal es el caso de la institución de los incas, de la que vimos que no fueron una etnia ni una nobleza, sino una asociación militar, ingenieril y administrativa compuesta de varones adultos procedentes de una alianza de diferentes grupos étnicos. La institución de los incas, un término que puede traducirse como «los apartados» o «los separados» (con respecto a los productores), no parece haber sido una creación cuzqueña, pues sus atributos distintivos, en particular las orejeras, son muy antiguos en el Perú prehispánico. La iconografía sugiere que existieron incas en los Estados mochica y huari, en particular. Le tocará a la arqueología indagar acerca de la procedencia geográfico-cultural de la institución del «orejón» y de su introducción en la región del Cuzco.

14 El marco histórico-lingüístico que trazamos en el capítulo preliminar de este libro permite formular algunas hipótesis en cuanto a la trayectoria preincaica de varios de los términos institucionales aquí estudiados y vislumbrar algo de la historia política andina anterior a la formación del imperio inca. En su gran mayoría, estos se remontan a raíces del

protoquechua. Solo dos de ellos, *kuraqa* ('mayor de una fratría') y *panaqa* ('delegado') pueden atribuirse a la lengua propia de los cuzcos. Aunque varios de los otros 17 términos existen también en aimara, no hemos hallado indicios de que sean préstamos de esta lengua, sino al contrario: en los casos de *marka* (en protoquechua 'lugar elevado y plano') y *willka* (*Anadenanthera colubrina* → hombre poderoso), el préstamo se dio desde el quechua.

15 Aunque formado en base a un léxico protoquechua, gran parte del vocabulario que hemos estudiado aquí parece ser, en su dimensión sociopolítica, de acuñación cuzqueña e inca. Así parece haber sucedido con *awqa* ('predador, saqueador'), *inka* ('separado del común'), *purum pacha* ('época de las tierras baldías'), *qhapaq* ('munificente'), *qhichwa shimi* ('lengua de los valles'), *sinchi* ('valiente', como denominación de los guerreros del período anterior al imperio inca) y *suyu* ('fila de trabajadores o de guerreros'), por lo menos. Es un indicio de que las instituciones incas y el pensamiento político que las sustentaba no fueron un legado de Huari, sino que se formaron posteriormente a la adquisición del quechua por los habitantes del alto valle de Cuzco, quizás varios siglos después.

16 Una vez retirada la capa cuzqueña del vocabulario institucional inca, aparece otra, más tenue y más antigua. A ella pertenecen *ayllu* ('boleadora', como coalición guerrera de varias unidades familiares), *mallki* ('planta frutal', como metáfora del ancestro), *marka* ('pueblo sobre un promontorio de cima plana'), *wakcha* ('allegado'), *willka* (árbol de *Anadenanthera colubrina*, como designación de hombres pudientes). Estos cinco términos remiten a un mismo complejo sociopolítico, el de las coaliciones guerreras (*ayllu*) nucleadas en posiciones defensivas (*marka*), conformadas por clientes (*wakcha*) agregados alrededor de un patrón (*willka*) y que atribuyen su origen a un ancestro guerrero (*mallki*). Dada la difusión dialectal de estos conceptos metafóricos, común a las dos ramas primarias del quechua (a excepción de *mallki* y *willka*), es tentador atribuir su formación al Horizonte Medio y a Huari. Esta hipótesis tropieza, sin embargo, con una dificultad: el panorama político evocado por ese complejo terminológico corresponde más bien al período Intermedio Tardío, e incluso a su segunda fase. Dejamos por el momento este problema en suspenso, aunque podría resolverse admitiendo que el período Intermedio Tardío siguió siendo una época de intensas relaciones interregionales, gracias a las cuales las nuevas realidades sociales y políticas fueron designadas en todas partes mediante las mismas soluciones terminológicas y metafóricas.

17 No se nos escapa que las afiliaciones lingüísticas que proponemos en este libro corresponden a la tesis que Rodolfo Cerrón-Palomino (2016; 2021) tildó de «quechuismo primitivo» (del Perú), la cual consistiría en interpretar ingenuamente todo el vocabulario institucional inca a partir del quechua. Según dicho autor, este idioma sería en realidad el último en haber llegado al escenario andino, razón por la cual tuvo que heredar gran parte de su vocabulario cultural del aimara y del puquina. Esta idea es seductora porque parece desafiar viejos hábitos intelectuales, pero es falsa, como creemos haberlo mostrado en nuestro capítulo preliminar y como lo evidencian todos los capítulos de este libro. En general, parece ser poco lo que el aimara aportó al vocabulario institucional

quechua, aunque en otros campos lexicales la variedad cuzqueña sí se prestó no pocos términos de dicha lengua. La contribución del idioma propio de los incas, que nada permite identificar con el puquina, fue, por su parte, puntual y secundaria. En lo tocante a la organización social, política y religiosa, al igual que en otros ámbitos (Adelaar, 1986; Emlen, 2017), todo apunta a que el quechua fue el gran proveedor de vocabulario cultural a los demás idiomas de la sierra andina. La investigación deberá continuarse palabra por palabra. Este panorama tal vez pueda admitir matices, pero no creemos que se modifique en lo esencial.

18 Finalmente, quisiéramos resaltar el enorme interés de combinar el estudio de los conceptos con el de las representaciones plásticas, como hemos tratado de hacerlo aquí en una medida muy modesta. Desde la perspectiva iconográfica, esa combinación debería ser una necesidad absoluta —en la medida, por supuesto, en que conozcamos la lengua hablada por quienes elaboraron las imágenes estudiadas—, pues todos los sistemas simbólicos de una cultura están incluidos en el marco conceptual de la lengua y determinados por él. A través de nuestro estudio sobre los conceptos de *purum pacha* y *purum runa*, por ejemplo, creemos haber mostrado que es imposible interpretar la iconografía inca prehispánica y colonial prescindiendo de las categorías del quechua, es decir, buscando en las imágenes representaciones de categorías supuestamente universales, como «naturaleza» y «cultura», que en realidad son propias de la tradición occidental y, sobre todo, no permiten identificar metáforas en los elementos que construyen la representación, ni relacionar una escena con un tema narrativo. Lo que se ve en una imagen tiene nombres y estos, a través de su espesor semántico, son los mejores guías que puede encontrar el iconógrafo para avanzar hacia la descodificación de lo representado. El filólogo, por su parte, debe tener en mente la alta probabilidad de que un concepto clave en lo social, lo político o lo religioso (en los Andes, se trataba de lo mismo) haya tenido una expresión iconográfica. Esta constituirá entonces para él una fuente directa y auténtica sobre la configuración interna y externa del concepto estudiado.

Le texte seul est utilisable sous licence Licence OpenEdition Books. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Referencias bibliográficas

p. 359-386

TEXTE INTÉGRAL

Impresos

ABERCROMBIE, T. A., 2006 – *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*, 630 pp.; La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos (IEB), Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), ASDI-SAREC.

ACOSTA, J. de, 1987 [1590] – *Historia natural y moral de las Indias* (J. Alcina Franch, ed.); Madrid: Historia 16.

ACUÑA, F. de, 1965 [1586] – Relación fecha por el corregidor de los chumbibilcas don Francisco de Acuña, por mandado de su Ex.a. del señor don Fernando de Torres y Portugal, Visorrey destos reinos, para la discreción de las Indias que su majestad manda hacer. 30.1.1586. *In: Relaciones geográficas de Indias, Perú. Tomo I* (M. Jiménez de la Espada, ed.): 310-325; Madrid: Ediciones Atlas. Biblioteca de Autores Españoles 183.

ADELAAR, W. F. H., 1982 – *Léxico del quechua de Pacaraos*, 107 pp.; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos-Centro de Investigación de Lingüística Aplicada. Documento de trabajo n.° 45.

ADELAAR, W. F. H., 1986 – La relación quechua-aru: perspectivas para la separación del léxico. *Revista Andina*, **8**: 379-426.

ADELAAR, W. F. H., 1987 – *Morfología del quechua de Pacaraos*, 108 pp., Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

ADELAAR, W. F. H., 2010 – Trayectoria histórica de la familia lingüística quechua y sus relaciones con la familia lingüística aimara. *Boletín de Arqueología PUCP*, **14**: 239-254.

ADELAAR, W. F. H., 2012 – Modeling convergence: Towards a reconstruction of the history of Quechuan- Aymaran interaction. *Lingua*, **122 (5)**: 461-469.

ADELAAR, W. F. H., 2013 – Quechua I y Quechua II: En defensa de una distinción establecida. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, **5 (1)**: 45-65.

AGUINDA DÍAZ, F. *et al.*, 1982 – *Caimi ñucanchic shimiyuc-panca*, 176 pp.; Quito: Ministerio de Educación y Cultura, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, ILL-CEIE.

ALBARRACÍN-JORDÁN, J. V., 2007 – La formación del Estado prehispánico en los Andes. Origen y desarrollo de la sociedad segmentaria indígena, xxiv + 236 pp.; La Paz: Fundación Bartolomé de Las Casas.

ALBORNOZ, C. de, 1967 [ca. 1580] – Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haziendas. *Journal de la Société des Américanistes*, **56 (1)**: 7-39.

ALLEN, C., 2008 – *La coca sabe. Coca e identidad cultural en una comunidad andina*, 372 pp.; Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas» (CBC).

AMADO GONZALES, D., 2016 – La descendencia de don Cristóbal Paullo Ynga y sus privilegios. Documentos de probanza y testamentos del siglo XVI-XVII, 559 pp.; Lima: Biblioteca Nacional del Perú (BNP).

AMADO GONZALES, D., 2017 – *El estandarte real y la mascapaycha. Historia de una institución inca colonial*, 383 pp.; Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

ANCHORENA, J. D., 1874 – *Gramática quechua ó del idioma del imperio de los incas*, viii + 187 pp.; Lima: Imprenta del Estado Calle de la Infanta.

ANDRADE CIUDAD, L. & BELL, M. G., 2016 – Mapping colonial Quechua through trial interpretations in 17th-century Cajamarca. *Colonial Latin American Review*, **25 (4)**: 445-464.

ANDRUSHKO, V. A., 2007 – The Bioarchaeology of Inca Imperialism in the Heartland: An Analysis of Prehistoric Burials from the Cuzco Region of Peru, xxiv + 288 pp.; Santa Bárbara: University of California. Tesis de doctorado en Antropología.

ANÓNIMO, 1586 – Arte y vocabvlario en la lengva general del Perv llamada Quichua, y en la lengua Española, s/p; Lima: Antonio Ricardo.

ANÓNIMO, 2000 [1797] – Entremés del Huamanguino, el Huantino y la negra. *In*: *Antología General del Teatro Peruano, III, Teatro Colonial, Siglo XVIII* (R. Silva-Santisteban, ed.): 471-494; Lima: Banco Continental, Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

ANÓNIMO (jesuita), 2008 – *De las costumbres antiguas de los naturales del Pirú* (C. Albertín, ed.), lxxxvii + 91 pp.; Madrid: Iberoamericana-Vervuert.

ARANA BUSTAMANTE, L., 2010 – Sin malicia alguna... Transformación indígena colonial y estrategias sociales y culturales en un kuraka ilegítimo (Huaylas, 1647-48), 206 pp.; Lima: Asamblea Nacional de Rectores (ANR).

ARGUEDAS, J. M., 1987 [1968] – *Las comunidades de España y del Perú*, 343 pp.; Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.

ARKUSH, E. N., 2011 – *Hillforts of the Ancient Andes. Colla Warfare, Society, and Landscape*, xix + 291 pp.; Gainesville: University Press of Florida.

ARRIAGA, P. J. de, 1999 [1621] – *La Extirpación de la Idolatría en el Perú*, cxxxi + 200 pp.; Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».

ASSADOURIAN, C. S., 1987 – Intercambios en los territorios étnicos entre 1530 y 1567, según las visitas de Huánuco y Chucuito. *In*: *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social, siglos XVI-XX* (O. Harris, B. Larson & E. Tandeter, comps.): 65-110; La Paz: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social (CERES).

AVENDAÑO, F. de, 1649 – Sermones de los misterios de nvestra santa fe catholica, en lengva castellana, y la general del Inca, 129 ff.; Lima: Jorge López de Herrera.

ÁVILA, F. de, 1646-1648 – *Tratado de los evangelios, que nuestra madre la iglesia propone en todo el año…*, 2 tomos, 90 pp. s/n + 565 pp. y 12 pp. s/n + 135 pp.; Lima: Jorge López de Herrera.

BALLÓN AGUIRRE, E., CERRÓN-PALOMINO R. & CHAMBI APAZA, E., 1992 – *Vocabulario Razonado de la Actividad Agraria Andina. Terminología Agraria Quechua*, 301 pp.; Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas» (CBC).

BAUER, B. S., 1996 – *El desarrollo del estado inca*, 216 pp.; Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas» (CBC).

BAUER, B. S., 2004 – *Ancient Cuzco: Heartland of the Inca*, xiii + 255 pp.; Austin: University of Texas Press. BAUER, B. S., KELLETT, L. C. & ARÁOZ SILVA, M., 2010 – *The Chanka. Archaeological Reseach in Andahuaylas (Apurimac), Peru*, xv + 202 pp.; Los Ángeles: Corsen Institute of Archaeology Press, University of California.

BAUER, B. S. & SMIT, D. K., 2018 – «Separando la paja del trigo». Mitos incas, leyendas incas y la evidencia arqueológica para el desarrollo del Estado en la región del Cuzco. *In*: *El Imperio Inka* (I. Shimada, ed.): 125-148; Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

BAUTISTA ITURRIZAGA, D., 2010 – *Mark Qillqa Tupe. Estudio Histórico-Cultural de Marka-Tupe. Pueblo de habla Jaqaru, año 750 D.C.-2010*, 543 pp.; Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM).

BELLARMINO, R. F. R., 1649 – Declaracion copiosa de las quatro partes mas essenciales, y necessarias de la doctrina christiana […] Traducida de lengua castellana en la general del Inga por el bachiller Bartolome Jurado Palomino…, 20 pp. s/n + 136 ff. + índice; Lima: Jorge López de Herrera.

BELLEZA CASTRO, N., 1995 – *Vocabulario jacaru-castellano, castellano-jacaru (aimara tupino)*, 306 pp.; Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas» (CBC).

BENDEZÚ, R., CÓRDOVA G. & MUJICA, L., 2011 – *Ama usuchisqa kanapaq, runayananchikpaq. Para ser ciudadanos y no ser discriminados*, 114 pp.; Lima: Red Internacional de Estudios Interculturales (RIDEI), Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

BENZONI, J., 1967 – *La historia del Mundo Nuevo* (traducida por primera vez en Lengua Castellana por Carlos Radicati di Primeglio), lvii + 77 pp.; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). BERENGUER RODRÍGUEZ, J., 2000 – *Tiwanaku. Señores del Lago Sagrado*, 107 pp.; Santiago de Chile: Banco Santiago, Museo Chileno de Arte Precolombino.

BERESFORD-JONES, D. & HEGGARTY, P., 2010 – Broadening our horizons: towards an interdisciplinary prehistory of the Andes. *Boletín de Arqueología PUCP*, **14**: 61-84.

BERESFORD-JONES, D. & HEGGARTY, P., 2011 – What role for language prehistory in redefining archaeological 'culture'? A case-study on new horizons in the Andes. *In*: *Investigating Archaeological Cultures: Material Culture, Variability and Transmission* (B. Roberts & M. Vander Linden, eds.): 355- 386; Nueva York: Springer.

BERTET, D., 2013 – Éléments de description du parler quechua d'Hongos (Yauyos, Lima, Pérou) : morphologie nominale et verbale, 121 pp.; París: École Pratique des Hautes Études (EPHE). Tesis de maestría.

BERTONIO, L., 1612 – *Vocabvlario de la Lengua Aymara*, 474 + 400 pp.; Lima: Francisco del Canto.

BIWER, M. E., YÉPEZ ÁLVAREZ, W., BAUTISTA, S. L.& JENNINGS, J., 2022 – Hallucinogens, alcohol and shifting leadership strategies in the ancient Peruvian Andes. *Antiquity*, **96 (385)**: 142-158. Disponible en https://doi.org/10.15184/aqy.2021.177

BLASCO BOSQUED, C. & RAMOS GÓMEZ, L. J., 1991 – *Catálogo de la cerámica nazca del Museo de América*, vol. II, 204 pp.; Madrid: Ministerio de Cultura.

BLOM, D. E., 2005 – Embodying Borders: Human Body Modification and Diversity in Tiwanaku Society. *Journal of Anthropological Archaeology*, **24**: 1-24.

BOAS, F., 2017 – *Anthropologie amérindienne* (textes présentés par I. Kalinowski et C. Joseph, 640 pp.; París: Flammarion.

BOCCARA, G., 1999 – Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial. L'invention du soi, 392 pp.; París: L'Harmattan.

BOIDIN, C., CHASSIN, J. & ITIER, C., 2016 – La propaganda política en lenguas indígenas en la época de las guerras de independencia sudamericanas. *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas, Suplemento Especial* I: 9-24. Disponible en http://www.ehu.eus/ojs/index.php/Ariadna/ar ticle/ view/16168/Presentaci%C3%B3n

BOIDIN, C. & OTAZÚ MELGAREJO, A., 2018 – Toward a Guarani Semantic History. Political Vocabulary in Guarani (Sixteenth to Nineteenth Centuries). *In: Indigenous Languages, Politics, and Authority in Latin America. Historical and Ethnographic Perspectives* (A. Durston & B. Mannheim, eds.): 125-160; Notre Dame: University of Notre Dame Press.

BRAUCH, C. & ZAHN, C., 2008 – *Textos en el quechua del Pastaza*, 34 pp.; Lima: Instituto Lingüístico de Verano.

BRAVO, D. A., 1977 – *Diccionario castellano-quichua santiagueño*, x + 158 pp.; Buenos Aires: Editorial Universitaria.

BROWMAN, D. L., 1974 – Pastoral Nomadism in the Andes. *Current Anthropology*, **15 (2)**: 188-196.

BROWMAN, D. L., 1976 – Demografic Correlations of the Wari Conquest of Junin. *American Antiquity*, **41 (4)**: 465-477.

BROWMAN, D. L., 1990 – Camelid Pastoralism in the Andes: Llama caravan fleteros: Their importance in production and distribution. *In: Nomads in a changing world* (P. C. Salzman & J. G. Galaty, eds.): 408-455; Nápoles: Instituto Universitario Orientale di Napoli.

BROWMAN, D. L., 2008 – Pastoral Nomadism in the Central Andes. A Historic Retrospective Example. *In: The Archaeology of Mobility: Old World and New World Nomadism* (H. Barnard & W.

Wendrich, eds.): 160-175; Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology, University of California.

BYRNE DE CABALLERO, G., 1977 – Repartimiento de tierras por el inca Huayna Capac. Testimonio de un documento de 1556, 31 pp.; Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón.

CABELLO VALBOA, M., 1951 [1586] – *Miscelánea Antártica. Una Historia del Perú Antiguo*, xl + 561 pp.; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM).

CABEZA DE VACA, D., 1965 [1586] – Descripción y relación de la ciudad de La Paz. *In*: *Relaciones geográficas de Indias, Perú. Tomo I (*M. Jiménez de la Espada, ed.): 342-351; Madrid: Ediciones Atlas. Biblioteca de Autores Españoles 183.

CAPOCHE, L., 1959 [1585] – Relación de la Villa Imperial de Potosí (edición y estudio preliminar por L. Hanke). *In: Relaciones histórico-literarias de la América meridional*: 6-241; Madrid: Ediciones Atlas. Biblioteca de Autores Españoles 122.

CARBAJAL SOLÍS, V. C., 2004 – *Determinación de la frontera dialectal del quechua ayacuchano y cuzqueño en el departamento de Apurímac*, 129 pp.; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Tesis de licenciatura en Lingüística.

CARRANZA, F., 1980 – *Estudio comparativo entre el Inga y el quechua del Perú*, 100 pp.; Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. Monografía de magíster en Lingüística.

CARRANZA ROMERO, F., 2003 – *Diccionario Quechua Ancashino-Castellano* (edición y prólogo de W. Lustig), 293 pp.; Madrid, Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert.

CARREÑO, P., 2000 – *Quechua de Cajatambo: un esbozo gramatical*, 250 pp.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Tesis para optar el grado de magíster en Lingüística.CARRIÓN CACHOT, R., 2005 – *La religión en el antiguo Perú. Norte y centro de la costa, periodo post-clásico*, 195 pp.; Lima: Instituto Nacional de Cultura.

CENTENO DE OSMA, G., 1938 – *El pobre más rico: comedia quechua del siglo XVI* (J. M. B. Farfán & H. Suárez Álvarez, eds.), 173 pp.; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

CERRÓN-PALOMINO, R., 1976 – *Diccionario quechua: Junín-Huanca*, 274 pp.; Lima: Ministerio de Educación, Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

CERRÓN-PALOMINO, R., 1987 – La flexión de persona y número en el Protoquechua. *Indiana*, **11**: 263-276.

CERRÓN-PALOMINO, R., 1989 – *Lengua y sociedad en el valle del Mantaro*, 138 pp.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

CERRÓN-PALOMINO, R., 1995 – *La lengua de Naimlap. Reconstrucción y obsolescencia del mochica*, 220 pp.; Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

CERRÓN-PALOMINO, R., 2008 – *Voces del Ande. Ensayos sobre onomástica andina*, 412 pp.; Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

CERRÓN-PALOMINO, R., 2013 – *Las lenguas de los incas: el puquina, el aimara y el quechua*, 386 pp.; Frankfurt am Main: Peter Lang.

CERRÓN-PALOMINO, R., 2016 – El lenguaje como hermenéutica en la comprensión del pasado: a propósito del puquina en la génesis del imperio incaico. *Diálogo Andino*, **49**: 11-27.

CERRÓN-PALOMINO, R., 2020 – *Vuelta de tuerca etimológica: la designación de 'quechua' en quechua y aimara*; Andahuaylas: Universidad Nacional José María Arguedas (UNAJMA). Ponencia presentada en «Rimarisun Perú 2020, Congreso Internacional en Lenguas Originarias».

CERRÓN-PALOMINO, R., 2021 – Los riesgos de una lingüística desmemoriada: a propósito de la etimología puquina de <inca>. *Lexis*, **45 (1)**: 227-261.

CHAMORRO, G., 2017 – *Cuerpo Social. Historia y etnografía de la organización social en los pueblos Guaraní*, 382 pp.; Asunción: Editorial Tiempo de Historia, Fondo Nacional de la Cultura y las Artes (Fondec).

CHARLIER ZEINEDDINE, L., 2015 – *L'homme-proie. Infortunes et prédation dans les Andes boliviennes*, 267 pp.; Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

CHATFIELD, M., 2020 – Reassessing the Post-Wari Pottery Sequence in Cuzco, Peru. *In*: *The Wari Civilization and their Descendants. Imperial Transformation in Pre-inca Cuzco* (M. Glowacki & G. F. McEwan, eds.): 79-101; Lanham-Boulder-Nueva York-Londres: Lexington Books.

CHERVIN, A., 1908 – Anthropologie bolivienne. Tome premier, Ethnologie, démographie, photographie métrique, xl + 411 pp.; París: Imprimerie Nationale.

CHIRINOS RIVERA, A. & MAQUE CAPIRA, A., 1996 – *Eros andino*: *Alejo Khunku willawanchik*, 405 pp.; Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de Las Casas» (CBC).

CHOCANO, M., 2016 – Una historia provincial. Conchucos, de la Colonia a la República: territorio, población y economía, 426 pp.; Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

CIEZA DE LEÓN, P., 1989 – *Crónica del Perú. Tercera parte* (edición, prólogo y notas de F. Cantù), 431 pp.; Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), Academia Nacional de Historia.

CIEZA DE LEÓN, P., 1996a [1553] – *Crónica del Perú. Primera parte* (introducción de F. Pease G. Y.; nota de M. Maticorena E.), 354 pp.; Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), Academia Nacional de Historia.

CIEZA DE LEÓN, P., 1996b [1553] – *Crónica del Perú. Segunda parte* (edición, prólogo y notas de F. Cantù), 238 pp.; Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), Academia Nacional de Historia.

CLAROS ARISPE, E., 2011 – El Memorial de Charcas. *Ciencia y Cultura*, 27: 25-62.

CLASTRES, P., 2011 [1974] – *La société contre l'État*, 190 pp.; París: Les Éditions de Minuit.

COBO, B., 1956 [1639] – Fundación de Lima. *In*: *Obras del P. Bernabé Cobo de la compañía de Jesús*, vol. II (Estudio preliminar y edición del P. F. Mateos): 282-460; Madrid: Ediciones Atlas.

COBO, B., 1956 [1653] – Historia del Nuevo Mundo. *In*: *Obras del P. Bernabé Cobo de la compañía de Jesús* (Estudio preliminar y edición del P. F. Mateos), 2 vols. ; Madrid: Ediciones Atlas.

COCK C., G., 1981 – El ayllu en la sociedad andina: alcances y perspectivas. *In*: *Etnohistoria y antropología andinas. Segunda jornada del Museo Nacional de Historia* (A. Castelli, M. Koth de Paredes & M. Mould de Pease, comp.): 231-253; Lima: Museo Nacional de Historia.

COGNET, A., 2022 – *Des récits de la colonisation : Ethnogenèse, tradition orale et nationalisme chez les Napo Runa d'Amazonie équatorienne*, 706 pp.; Lyon: Université Lumière Lyon 2. Tesis de doctorado en Antropología.

COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN, 2003 – Un pasado de violencia, un futuro de paz, 20 años de violencia, 1980-2000 / *Qayna ñakariyninchik, paqarintaq hawkalla kawsakuyninchik, 20 wata sipinakuy, 1980 watamanta 2000 watakama*, 39 pp.; Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación.

COMISIÓN NACIONAL DEL SESQUICENTENARIO DE LA INDEPENDENCIA DEL PERÚ, 1975 – *Colección Documental de la Independencia del Perú. Tomo I: Los Ideólogos* (recopilación, estudio preliminar y notas de C. Pacheco Vélez), cxxviii + 840 pp.; Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.

COMITÉ DE EDUCACIÓN INGA DE LA ORGANIZACIÓN «MUSU RUNAKUNA», 1997 – *Diccionario inga (edición interina en el nuevo alfabeto)*, iv + 71 pp. Disponible en https://www. sil.org/system/files/reapdata/14/58/49/145849585379006731155287961339324950357/IngaDicc_2Edms_48151.pdf

CONDARCO MORALES, R., 1982 [1967] – *Zárate. El «Temible» Willka. Historia de la rebelión indígena de 1899*, 593 pp.; La Paz: Imprenta y Librería «Renovación» LTDA.

CONDORI, B. & GOW, R., 1982 – *Kay pacha*, vi + 99 pp.; Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de Las Casas» (CBC).

CONTRERAS, C., 1989 – Estado republicano y tributo indígena en la sierra central en la post-Independencia. *Histórica*, **13 (1)**: 9-44.

COOK, D. N. & PARMA COOK, A., 2011 – *Los hijos del volcán. Dualidad andina en el valle del Colca*, xviii + 351 pp.; Arequipa: Ediciones El Lector.

COOPER, R. L. & CARPENTER, S., 1976 – Language in the market. *In*: *Language in Ethiopia* (M. L. Bender, J. D. Bowen, R. L. Cooper & C. A. Ferguson, eds.): 264-272; Londres: Oxford University Press.

CORDERO, L., 1955 – *Diccionario quichua-español, español-quichua*, xli + 427 pp.; Cuenca: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

CORNEJO ENDARA, J., 2013 – *Saqapa-El cascabel. Edición bilingüe quechua-castellano* **(**cuidado de la edición y presentación: C. Itier), 95 pp.; La Paz: Plural Editores.

COVEY, R. A., 2006 – *How the Incas Built Their Heartland. State Formation and the Innovation of Imperial Strategies in the Sacred Valley, Peru*, 333 pp.; Ann Arbor: The University of Michigan Press.

COVEY, R. A., BAUER, B. S., BÉLISLE, V. & TSESMELI, L., 2013 – Regional perspectives on Wari state influence in Cusco, Peru (c. AD 600-1000). *Journal of Anthropological Archaeology*, **32 (4)**: 538-552.

CUMMINS, T. B. F., 2004 – *Brindis con el Inca. La abstracción andina y las imágenes coloniales de los queros*, 635 pp.; Lima, La Paz: Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), Embajada de los Estados Unidos de América, Universidad Mayor de San Andrés.

CUMMINS, T. B. F. & OSSIO, J. M., 2019 – *Vida y obra de fray Martín de Murúa*, 461 pp.; Lima: EY, Ernst & Young Perú.

CUNOW, H., 1929 [1891] – *El sistema de Parentesco Peruano y las Comunidades gentilicias de los incas*, 78 pp.; París: Le livre libre.

CUSIHUAMÁN G., A., 1976a – *Diccionario quechua: Cuzco-Collao*, 303 pp.; Lima: Ministerio de Educación, Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

CUSIHUAMÁN G., A., 1976b – *Gramática quechua: Cuzco-Collao*, 307 pp.; Lima: Ministerio de Educación, Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

D'ALTROY, T., 2014 – *The Inkas*, xv + 391 pp.; Oxford, Malden: Wiley-Blackwell.

D'ALTROY, T., 2015 – *El poder provincial en el imperio inka*, 536 pp.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP), Banco Central de Reserva del Perú (BCRP).

DÁVILA BRICEÑO, D., 1965 [1586] – Descripción y relación de la provincia de los Yauyos. *In*: *Relaciones geográficas de Indias, Perú. Tomo I* (M. Jiménez de la Espada, ed.): 155-165; Madrid: Ediciones Atlas. Biblioteca de Autores Españoles 183.

DAWKINS, R. M., 1916 – *Modern Greek in Asia Minor: a study of the dialects of Silli, Cappadocia and Phárasa with grammar, texts, translations and glossary*, 695 pp.; Cambridge: Cambridge University Press.

DE LA BANDERA, D., 1966 [1557] – Relación del origen è gobierno que los Ingas tuvieron y del que había antes que ellos señoreasen a los indios deste reino, y de qué tiempo, y de otras cosas que al gobierno convenía, declaradas por señores que sirvieron al Inga Yupangui y á Topainga Yupangui y á Guainacapac y á Huáscar Inga. *In*: José Toribio Medina. *La imprenta en Lima (1584-1824), tomo I, 1584-1650*: 200-215; Santiago de Chile: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina.

DE LA CADENA, M., 2015 – *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*, 368 pp.; Durham: Duke University Press.

DE LA CARRERA, F., 1644 – *Arte de la Lengua Yunga de los valles del Obispado de Truxillo del Peru, con un Confessonario, y todas las Oraciones Christianas, traducida en la lengua, y otras cosas*, 354 pp.; Lima: Ioseph de Contreras.

DE LA FUENTE, R., 1967 [1572] – Relación del cerro de Potosí y su descubrimiento. *In*: *Relaciones Geográficas de Indias, Perú. Tomo I* (M. Jiménez de la Espada, ed.): 357-361; Madrid: Ediciones Atlas. Biblioteca de Autores Españoles 183.

DE LA PUENTE LUNA, J. C., 2016 – Incas pecheros y caballeros hidalgos: la desintegración del orden incaico y la génesis de la nobleza incaica colonial en el Cuzco del siglo XVI. *Revista Andina*, **54**: 9-95.

DEL PINO, P., 2017 – *En nombre del gobierno. El Perú y Uchuraccay: un siglo de política campesina*, 280 pp.; Lima: Universidad Nacional de Juliaca, La siniestra ensayos.

DEMARRAIS, E., 2001 – The Architecture and Organization of Xauxa Settlements. *In*: *Empire and Domestic Economy* (T. N. D'altroy & C. Hastorf, eds.): 115-156; Nueva York: Kluwer Academic, Plenum Publishers.

DEMÉLAS, M.-D., 1992 – *L'Invention politique : Bolivie, Équateur, Pérou au XIXe siècle*, 620 pp.; París: Éditions Recherche sur les Civilisations.

DESCOLA, P., 1988 – La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique. *Revue française de science politique*, **38 (5)**: 818-827. Número temático «L'anthropologie politique aujourd'hui» presentado por M. Izard.

DESCOLA, P., 1993 – Les Affinités Sélectives : Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro. *L'homme*, **126-128**: 171-190. Número temático «La remontée de l'Amazone» presentado por P. Descola y A. C. Taylor.

DEZA GALINDO, J. F., 1989 – *Diccionario aymara-castellano, castellano-aymara*, 297 pp.; Lima: Concytec.

DILLEHAY, T. D., 2011 – *Monumentos, imperios y resistencia en los Andes. El sistema de gobierno mapuche y las narrativas rituales*, 570 pp.; Antofagasta: Qillqa-Universidad Católica del Norte, Universidad de Vanderbilt, Ocho Libros Editores.

DOHERTY VONAH, J., TUANAMA SATALAYA, A., SANGAMA SANGAMA, I. & LOZANO LOZANO, F., 2007 – *Rikchak-laya Riana Tarina. Diccionario del Quechua de San Martín*, 318 pp.; Lamas: Academia Regional de Kechwa de San Martín.

DOMÍNGUEZ CONDEZO, V., 2003 – *Jirkas kechwas. Mitos andinos de Huánuco y Pasco*, 148 pp.; Lima: Editorial San Marcos.

DOMÍNGUEZ FAURA, N., 1994 – Juan de Betanzos y las primeras cartillas de evangelización en la lengua general del Inga (1536-1542). *In*: *La venida del reino. Religión, evangelización y cultura en América (siglos XVI-XVII)* (G. Ramos, ed.): 65-74; Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de Las Casas» (CBC).

DURSTON, A., 2002 – El *aptaycachana* de Juan de Castromonte - un manual sacramental quechua para la sierra central del Perú (ca. 1650). *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, **31 (2)**: 219-292.

DURSTON, A., 2007 – *Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*, 395 pp.; Notre Dame: University of Notre Dame Press.

DURSTON, A., 2011 – Quechua Political Literature in Early Republican Peru (1810-1876). *In*: *History and Language in the Andes* (P. Heggarty & A. Pearce, eds.): 165-186; Nueva York: Palgrave Macmillan.

DURSTON, A., ITIER, C. & LANDEO MUÑOZ, P., (eds.), en preparación – *Textos quechuas de la zona de Coracora*; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).

DURSTON, A. & URIOSTE, G., 2013 – Las peticiones en quechua de Chuschi. *In*: *El quipu colonial. Estudios y materiales* (M. Curatola Petrocchi & J. C. de la Puente Luna, eds.): 379-440; Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

DUVIOLS, P., 1967 – Un inédit de Cristóbal de Albornoz: la instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas. *Journal de la Société des Américanistes*, **56 (1)**: 7-39.

DUVIOLS, P., 1974-1976 – Une petite chronique retrouvée: errores, ritos, supersticiones y ceremonias de los yndios de la prouincia de Chinchaycocha y otras del Piru (1603). *In*: *Journal de la Société des Américanistes*, **63**: 275-297.

DUVIOLS, P., 1984 – Albornoz y el espacio ritual andino prehispánico. *Revista Andina*, **3**: 169-222.

DUVIOLS, P., 2003 – *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo siglo XVII con documentos anexos* (Revisión paleográfica: L. Gutiérrez Arbulú & L. Andrade Ciudad; selección de los textos y estudios históricos: P. Duviols; textos quechuas editados, traducidos y anotados: C. Itier), 882 pp.; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

DUVIOLS, P., 2016 [1973] – *Huari y llacuaz*. Agricultores y pastores: un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad. *In*: Pierre Duviols. *Escritos de historia andina, tomo I* (J. Flores & C. Itier, eds.): 81-145; Lima: Biblioteca Nacional del Perú (BNP), Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).

DUVIOLS, P., 2016 [1974-1976] – *Sumaq T'ika* o la dialéctica de la dependencia. *In*: Pierre Duviols. *Escritos de historia andina, tomo I* (J. Flores & C. Itier, eds.): 357-473; Lima: Biblioteca Nacional del Perú (BNP), Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).

DUVIOLS, P., 2016 [1977] – Los nombres quechuas de Viracocha, supuesto «dios creador» de los evangelizadores». *In*: Pierre Duviols. *Escritos de historia andina, tomo I* (J. Flores & C. Itier, eds.): 23-36; Lima: Biblioteca Nacional del Perú (BNP), Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).

DUVIOLS, P., 2016 [1979] – Un simbolismo de la ocupación, el ordenamiento y la explotación del espacio: el monolito «huanca» y su función en los Andes prehispánicos. *In*: Pierre Duviols. *Escritos de historia andina, tomo I* (J. Flores & C. Itier, eds.): 175-206; Lima: Biblioteca Nacional del Perú (BNP), Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).

DUVIOLS, P., 2017 [1979] – Datación, paternidad e ideología de la «declaración de los quipucamayos a Vaca de Castro» (*Discurso de la descendencia y gobierno de los Ingas*). *In:* Pierre Duviols. *Escritos de historia andina*, *tomo II. Cronistas* (C. Itier, ed.): 507-520; Lima: Biblioteca Nacional del Perú (BNP), Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).

DUVIOLS, P., 2017 [1997] – Pachacuti en debate (2): respuesta de Pierre Duviols a la crítica de Tom Zuidema. *In*: Pierre Duviols. *Escritos de historia andina, tomo II. Cronistas* (C. Itier, ed.): 403-437; Lima: Biblioteca Nacional del Perú (BNP), Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).

DUVIOLS, P., 2017 [2005] – ¿Por qué y cómo Garcilaso heredó de su padre el título de Inca? Una lectura selectiva y comparativa de los *Comentarios reales de los Incas* y de algunos documentos garcilasistas. *In*: P. Duviols. *Escritos de historia andina, tomo II. Cronistas* (C. Itier, ed.): 113-152; Lima: Biblioteca Nacional del Perú (BNP), Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).

DUVIOLS, P., 2021 [1971] – *Escritos de historia andina, tomo III*. *La lucha contra las religiones autóctonas en el Perú colonial. «La extirpación de la idolatría» entre 1532 y 1660* (C. Itier, ed.), 608 pp.; Lima: Biblioteca Nacional del Perú (BNP), Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).

EARLE, T., 1997 – *How Chiefs come to Power: The Political Economy in Prehistory*, 250 pp.; Palo Alto: Stanford University Press.

El vocabulario de la lengua xebera, una doctrina cristiana en xebero y quechua, y la gramática de la lengua xebera (siglo XVIII), 2016 (edición y estudio de A. Alexander-Bakkerus), 152 pp.; Madrid, Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert.

EMLEN, N. Q., 2017 – Perspectives On The Quechua-Aymara Contact Relationship And The Lexicon And Phonology Of Pre-Proto-Aymara. *International Journal of American Linguistics*, **83 (2)**: 307-340.

EMLEN, N. Q. & ADELAAR, W. F. H., 2017 – Proto-Quechua and Proto-Aymara agropastoral terms. Reconstruction and contact patterns. *In*: *Language Dispersal Beyond Farming* (M. Robbeets & A. Savelyev, eds.): 25-45; Ámsterdam: John Benjamins.

EMLEN, N. Q. & DELLERT, J., 2020 – On the polymorphemic genesis of some Proto-Quechuan roots. Establishing and interpreting non-random form/meaning correspondences on the basis of a cross- linguistic polysemy network. *Diachronica*, **37 (7)**: 318-367. Disponible en https://doi.org/10.1075/ dia.16041.eml

ESPINOSA MEDRANO, J. de, 2010 – *El robo de Proserpina y sueño de Endimión. Auto sacramental en quechua* (edición, traducción y estudio preliminar de C. Itier), 217 pp.; Lima:

Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Instituto Riva-Agüero (IRA)-Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

ESPINOZA SORIANO, W., 1973 – Colonias de mitmas múltiples en Abancay, siglos XV y XVI. Una información inédita de 1575 para la etnohistoria andina. *Revista del Museo Nacional*, **XXXIX**: 225- 299.

ESPINOZA SORIANO, W., 1977 – Los cuatro suyos del Cuzco, siglos XV y XVI. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, **6 (3-4)**: 109-122.

ESPINOZA SORIANO, W., 1981 – El fundamento territorial del ayllu serrano. Siglos XV y XVI. *In*: *Etnohistoria y antropología andinas. Segunda jornada del Museo Nacional de Historia (*A. Castelli, M. Koth de Paredes & M. Mould de Pease, eds.): 93-130; Lima: Museo Nacional de Historia.

ESPINOZA SORIANO, W., 2004 – La etnia guayacundo en la sierra piurana. *Boletín de Arqueología PUCP*, **8**: 133-150.

ESPINOZA SORIANO, W., 2006 – *La etnia Guayacundo en Ayabaca, Huancabamba y Caxas. Siglos XV-XI*, 310 pp.; Lima: Instituto de Ciencias y Humanidades, Fondo Editorial Pedagógico San Marcos.

ESTENSSORO F., J. C., 2010 – Autorretrato del conquistador como vencido o la invención del Perú: la aparición del inca y de sus atributos políticos en las representaciones plásticas, 1526-1548. *Colonial Latin American Review*, **19 (1)**: 151-205.

ESTENSSORO FUCHS, J. C., 2003 – *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, 586 pp.; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Instituto Riva-Agüero (IRA)-Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

FAUCHOIS, A., 1979 – *La littérature orale quechua de l'Orient équatorien. Analyse ethnolinguistique de contes et mythes*, 163 pp.; París: Université Paris 5. Tesis de maestría en Etnología.

FERNÁNDEZ BACA, J., 1980 – *La pintura inka en cerámica*, 23 pp.; Lima: Instituto Nacional de Cultura. FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, G., 1851-1855 – *Historia general y natural de las Indias, islas y Tierra-firme del Mar Océano* (edición de J. A. de los Ríos), vol. IV, viii + 619 pp. + 5 láms.; Madrid: Imprenta de la Real Academia de Historia.

FLORES OCHOA, J. A., 1968 – *Los pastores de Paratía. Una introducción a su estudio*, 159 pp.; México, D. F.: Instituto Indigenista Interamericano.

FLORES OCHOA, J. A., KUON ARCE, E. & SAMÁNEZ ARGUMEDO, R., 1998 – *Qeros. Arte inka en vasos ceremoniales*, xxiii + 333 pp.; Lima: Banco de Crédito del Perú.

FONSECA MARTELL, C., 1973 – *Sistemas Económicos Andinos*, 229 pp.; Lima: Biblioteca Andina.

FONSECA MARTELL, C., 1981 – Ayllus y las marcas de Chaupiwaranga. *In*: *Etnohistoria y antropología andinas. Segunda jornada del Museo Nacional de Historia (*A. Castelli, M. Koth de Paredes & M. Mould de Pease, eds.): 167-188; Lima: Museo Nacional de Historia.

FONSECA MARTELL, C. & MAYER, E., 2015 – *Kausana munay. Queriendo la vida. Sistemas económicos en las comunidades campesinas del Perú*, 374 pp.; Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

FOX, R., 1985 [1967] – *Sistemas de parentesco y matrimonio* (versión española de J. Falces, revisión de I. Carrillo), 253 pp.; Madrid: Alianza Universidad.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca, 1976 [1609] – *Comentarios reales de los Incas* (prólogo, edición y cronología de A. Miró Quesada), 2 vols., 275 + 317 pp.; Caracas: Biblioteca Ayacucho.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca, 2009 [1617] – *Historia general del Perú*, facsimilar de la edicion de 1722, p. s. n.; Cusco: Municipalidad Provincial del Cusco.

GARRETT, D. T., 2005 – *Shadows of Empire. The Indian Nobility of Cusco, 1750-1825*, xviii + 300 pp.; Nueva York: Cambridge University Press.

GIBAJA OVIEDO, A. M., 2020 – Choquepuquio Construction Technology: The Wari Legacy. *In*: *The Wari Civilization and their Descendants. Imperial Transformation in Pre-inca Cuzco* (M. Glowacki & G. F. McEwan, eds.): 119-131; Lanham-Boulder-Nueva York-Londres: Lexington Books.

GLAVE, L. M., 2016 – Hacia una prosopografía de la nobleza andina colonial. *Revista Andina*, **54**: 84-91.

GLOWACKI, M., 2005 – Pottery from Pikillacta. *In*: *Pikillacta. The Wari Empire in Cuzco* (G. F. McEwan, ed.): 101-113; Iowa City: University of Iowa Press.

GLOWACKI, M., 2012 – Imperialismo en el Horizonte Medio: una reevaluación del paradigma clásico, Cuzco, Perú. *Boletín de Arqueología PUCP*, **16**: 189-207.

GLOWACKI, M., 2020 – Wari Decline, Cotocotuyoc, and the Beginning of the Late Intermediate Period. *In*: *The Wari Civilization and their Descendants. Imperial Transformation in Pre-inca Cuzco* (M. Glowacki & G. F. McEwan, eds.): 53-63; Lanham-Boulder-Nueva York-Londres: Lexington Book.

GLOWACKI, M. & McEWAN, G. F., 2001 – Pikillacta, Huaro y la gran región del Cuzco: nuevas interpretaciones de la ocupación wari de la sierra sur. *Boletín de Arqueología PUCP*, **5**: 31-49. Número temático «Huari y Tiwanaku: Modelos vs. Evidencias, segunda parte» editado por P. Kaulicke y W. H. Isbell.

GLOWACKI, M. & McEWAN, G. F., 2020 – Pikillacta, Huaro, and the Wari Presence in Cuzco. *In*: *The Wari Civilization and their Descendants. Imperial Transformation in Pre-inca Cuzco* (M. Glowacki & G. F. McEwan, eds.): 9-20; Lanham-Boulder-Nueva York-Londres: Lexington Books.

GONZÁLEZ HOLGUÍN, D., 1608 – *Vocabvlario de la lengva general de todo el Perv llamada Qquichua, o del Inca*, iv + 375 + 332 pp.; Lima: Francisco del Canto.

GONZÁLEZ HOLGUÍN, D., 1975 [1607] – *Gramatica y arte nveva de la lengva general de todo el Peru, llamada lengua Qquichua, o lengua del Inca*, 144 pp.; Vaduz-Georgetown: Cabildo.

GONZALO SEGURA, R. R., 2011 – *La derivación verbal en el aimara de Pomata*, 320 pp.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Tesis presentada para obtener el grado de magíster en Lingüística con mención en Estudios Andinos.

GOSE, P., 1993 – Segmentary State Formation and the Ritual Control of Water Under the Incas. *Comparative Studies in Society and History*, **35 (3)**: 480-514.

GOSE, P., 2008 – *Invaders as Ancestors. On the Intercultural Making and Unmaking of Spanish Colonialism in the Andes*, xviii + 380 pp.; Toronto-Buffalo-London: University of Toronto Press.

GUAMAN POMA DE AYALA, F., 1936 [1615] – *Nueva corónica y buen gobierno*, xxviii + 1168 pp.; París: Institut d'Ethnologie.

GUAMAN POMA DE AYALA, F., 1980 – *El primer nueva corónica y buen gobierno* (edición crítica de J. Murra y R. Adorno; traducciones y análisis textual del quechua por J. L. Urioste), 3 vols., 1224 pp.; México, D. F.: Siglo Veintiuno.

GUAMAN POMA DE AYALA, F., 2019 – *Las ilustraciones de Guaman Poma* (edición de A. Chirinos, M. Zegarra y R. Mercado), 2 vols., 195 pp. + 436 pp.; Lima: Editorial Commentarios.

GUZMÁN G., G., 2008 – *Toribio Bartolo. Testimonio de un aymara. Toribio Bartolo Qamañapa*, 127 pp.; Santiago de Chile: Pehuén Editores.

HARDMAN, M. J., 1966 – *Jaqaru: Outline of Phonological and Morphological Structure*, 131 pp.; The Hague-París: Mouton.

HARDMAN, M. J., 1985 – Aymara and Quechua: Languages in Contact. *In: South American Indian Languages. Retrospect and Prospect* (H. E. Klein, E. Manelis & L. R. Stark, eds.): 617-643; Austin: University of Texas Press.

HEGGARTY, P., en prensa – Expansions and Language Shift in Prehistory. *In*: *Guide to the Languages of the Central Andes* (M. Urban, ed.); Nueva York-Oxford: Oxford University Press.

HELMS, M., 1979 – *Ancient Panama. Chiefs in Search of Power*, xiv + 228 pp.; Austin-Londres: University of Texas Press.

HERNÁNDEZ ASTETE, F., 2008 – Las panacas y el poder en el Tahuantinsuyo. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, **37 (1)**: 29-45. Número temático titulado «Dinámicas del poder: historia y actualidad de la autoridad andina» y editado por C. Caillavet y S. E. Ramírez.

HERNÁNDEZ ASTETE, F. & CERRÓN-PALOMINO, R. (eds.), 2015 – *Juan de Betanzos y el Tahuantinsuyo. Nueva edición de la Suma y Narración de los Incas*, 471 pp.; Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

HERNÁNDEZ PRÍNCIPE, R., 1923 – Mitología andina. Idolatría en Recuay. *Revista Inca*, **1 (1)**: 25-78.

HERRERA, F. L., 1940 – Plantas que curan y plantas que matan de la flor a del Cuzco (estudio folklórico). *Revista del Museo Nacional*, **IX (1)**: 73-127.

HERRERO, J. & SÁNCHEZ DE LOZADA, F., 1983 – *Diccionario quechua. Estructura semántica del quechua cochabambino contemporáneo*, 2 vols., 581 + 316 pp.; Sucre: Talleres Gráficos Qori Llama.

HINTZ, D. J., 2000 – *Características distintivas del quechua de Corongo*, 261 pp.; Lima: Instituto Lingüístico de Verano.

HOCQUENGHEM, A. M., 1987 – *Iconografía mochica*, 280 pp.; Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

HOCQUENGHEM, A. M., 1993 – Rutas de entrada del *mullu* en el extremo norte del Perú. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, **22 (3)**: 701-719.

HOCQUENGHEM, A. M., 2012 – How did Quechua Reach Ecuador? *In: Archaeology and Language in the Andes. A Cross-Disciplinary Exploration of Prehistory* (P. Heggarty & D. Beresford-Jones, eds.): 345- 371; Oxford-Nueva York: Oxford University Press.

HOCQUENGHEM, A. M., en preparación – *Los seres míticos del antiguo Perú. Una interpretación a partir de la iconografía mochica, las fuentes históricas y la etnografía*.

HOSTNIG, R., PALOMINO DONGO, C. & DECOSTER, J.-J., 2007 – *Proceso de composición y titulación de tierras en Apurímac-Perú, siglos XVI-XX*, 2 vols., 961 pp.; Cuzco: Instituto de Investigaciones jurídicas y asesoramiento (IIJA), Asociación Kuraka, Instituto de Estudios Históricos sobre América Latina, Universidad de Viena.

HOUSSE, R., 2021 – *Territorialité et fortifications entre la côte Pacifique et l'altiplano méridional andin à l'Intermédiaire Récent (1100-1450 apr. J.-C.)*, vol. 1, 631 pp.; París: Université Paris 1 Panthéon Sorbonne. Tesis de doctorado en Arqueología.

HOWARD-MALVERDE, R., 1990 – *The Speaking of History: Willapaakushayki or Quechua Ways of Telling the Past*, 101 pp.; Londres: Institute of Latin American Studies.

HUAYHUA PARI, F., 2009 – *Diccionario bilingüe polilectal aimara-castellano, castellano-aimara*, 380 pp.; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM).

HUGUET POLO, A., 1988 – Carhuamayo: eficiencia de la comunidad campesina en la puna. Contribuciones en homenaje a la memoria de César Fonseca Martel. *In*: *Sociedad andina, pasado y presente* (R. Matos Mendieta, ed.): 195-221; Lima: Fomciencias.

ISBELL, B. J., 2005 – *Para defendernos: ecología y ritual en un pueblo andino*, 335 pp.; Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».

ISBELL, W. H., 1997 – *Mummies and Mortuary Monuments. A Postprocessual Prehistory of Central Andean Social Organization*, xvii + 371 pp.; Austin: University of Texas Press.

ISBELL, W. H., 2008 – Wari and Tiwanaku: International Identities in the Central Andean Middle Horizon. *In*: *Handbook of South American Archaeology* (H. Silverman & W. H. Isbell, eds.): 731-759; Nueva York: Springer.

ISBELL, W. H., 2012 – Middle Horizon Imperialism and the Prehistoric Dispersal of Andean Languages. *In*: *Archaeology and Language in the Andes. A Cross-Disciplinary Exploration of*

Prehistory (P. Heggarty & D. Beresford-Jones, eds.): 219-245; Oxford-Nueva York: Oxford University Press.

ITIER, C., 1987 – A propósito de los dos poemas en quechua de la crónica de Fray Martín de Murúa. *Revista Andina*, **9**: 211-227.

ITIER, C., 1991 – Lengua general y comunicación escrita: Cinco cartas en quechua de Cotahuasi-1616. *Revista Andina*, **17**: 65-107.

ITIER, C., 1992a – Un sermón desconocido en quechua general: La «Plática que se ha de hazer a los indios en la predicación de la Bulla de la Santa Cruzada» (1600). *Revista Andina*, **19**: 135-146.

ITIER, C., 1992b – Un nuevo documento colonial escrito por indígenas en quechua general: la petición de los caciques de Uyupacha al obispo de Huamanga (hacia 1670). *Lexis*, **XVI (1)**: 1-21.

ITIER, C., 1995 – *El teatro quechua en el Cuzco. Tomo I: dramas y comedias de Nemesio Zúñiga Cazorla*, 400 pp.; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas» (CBC).

ITIER, C., 1999 – *Karu ñankunapi. 40 cuentos en quechua y castellano de la comunidad de Usi (Quispicanchi- Cuzco)*, 251 pp.; Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas» (CBC), Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).

ITIER, C., 2001 – ¿Visión de los vencidos o falsificación? Datación y autoría de la *Tragedia de la Muerte de Atahuallpa*. *Bulletin de l'institut français d'études andines*, **30 (1)**: 103-121.

ITIER, C., 2003 – Textos quechuas de los procesos de Cajatambo. Editados y traducidos por... *In*: Pierre Duviols. *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII con documentos anexos*: 779-822; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

ITIER, C., 2005 – Las cartas en quechua de Cotahuasi. El pensamiento político de un cacique de inicios del siglo XVII. *In*: *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial* (B. Lavallé, ed.): 43-73; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Instituto Riva-Agüero (IRA).

ITIER, C., 2006 – *Ollantay*, Antonio Valdez y la rebelión de Thupa Amaru. *Histórica*, **30 (1)**: 65-97.

ITIER, C., 2007 – *El hijo del oso. La literatura oral quechua de la región del Cuzco*, 225 pp.; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Instituto de Estudios Peruanos (IEP), Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM).

ITIER, C., 2009 – La *Tragedia de la muerte de Atahuallpa de Jesús Lara*, historia de una superchería literaria. *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos*, **15**: 215-229.

ITIER, C., 2011 – What was the *Lengua General* of Colonial Peru? *In: History and Language in the Andes* (P. Heggarty & A. J. Pearce, eds.): 63-85; Londres: Institute for the Study of the Americas, Palgrave.

ITIER, C., 2012 – Juan Pérez Bocanegra y el Ritual formulario. *In:* Juan Pérez Bocanegra. *Ritval formvlario e institvcion de curas, para administrar a los naturales de este reyno…*: 49-72; Cuzco: Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco (UNSAAC). Edición facsimilar.

ITIER, C., 2013a – *Viracocha o el Océano, naturaleza y funciones de una divinidad andina*, 95 pp.; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

ITIER, C., 2013b – Las bases geográficas de la lengua vehicular del imperio inca. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, **42 (2)**: 237-260.

ITIER, C., 2016a – La formación del quechua ayacuchano, un proceso inca y colonial. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, **45 (2)**: 307-326.

ITIER, C., 2016b – *Awqa* «tirano», «opresor»: un concepto básico de las proclamas en quechua y aimara de las guerras de independencia. *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*. Suplemento Especial I: 53-71. Disponible en http://www.ehu.eus/ojs/index.php/Ariadna/article/view/14296

ITIER, C., 2021a – La formación del quechua ecuatoriano: una nueva hipótesis. *Lexis*, **45 (2)**: 659-690.

ITIER, C., 2021b – «Huaca», un concepto andino mal entendido. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, **53 (3)**: 480-490.

ITIER, C., 2022 – Quechua Expansion during the Inca and Colonial Periods. *In*: *The Cambridge Handbook of Language Contact* (S. S. Mufwene & A. M. Escobar, eds.), vol. II: Multilingualism in Population Structure: 526-554; Cambridge: Cambridge University Press.

ITIER, C., en prensa – Language Spread and State: the Case of Quechua in the Inca and Colonial Eras. *In*: *Guide to the Languages of the Central Andes* (M. Urban, ed.); Nueva York-Oxford: Oxford University Press.

JANUSEK, J. W., 2008 – *Ancient Tiwanaku*, xvi + 368 pp.; Cambridge: Cambridge University Press.

JENNINGS, J., 2010 – Becoming Wari. Globalization and the Role of the Wari State in the Cotahuasi Valley of Southern Peru. *In*: *Beyond Wari Walls: Regional Perspectives on Middle Horizon Peru* (J. Jennings, ed.): 37-56; Albuquerque: University of New Mexico Press.

JENNINGS, J., 2012 – Reevaluando el Horizonte Medio en Arequipa. *Boletín de Arqueología PUCP*, **16**: 165-188.

JENNINGS, J., YÉPEZ ÁLVAREZ, W. & BAUTISTA, S. L., 2021 – *Quilcapampa: A Wari Enclave in Southern Peru*, 400 pp.; Gainesville: University Press of Florida.

JERÉZ, F. de, 2017 [1534] – Verdadera relación de la conquista del Perú. *In*: *Crónicas tempranas del siglo XVI. Tomo I. Estrategia hispana: La invasión del Tahuantinsuyo en la época de Huáscar y Atahualpa (1530- 1533)*: 49-130; Cusco: Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco-Ministerio de Cultura.

JIMÉNEZ DE LA ESPADA, M. (ed.), 1882 – *Memorias antiguas historiales y políticas del Perú, por el licenciado D. Fernando Montesinos. Seguidas de las Informaciones acerca del Señorío de los Incas / hechas por mandado de Francisco de Toledo, virey [sic] del* Perú, xxxii + 259 pp.; Madrid: Imp. de Miguel Ginesta.

JUAN, J. & de ULLOA, A., 1985 – *Las «Noticias secretas de América» de Jorge Juan y Antonio de Ulloa (1735- 1745)* (L. Ramoz Gómez, ed.), 2 vols., 440 + 664 pp; Madrid: Consejo Superior de la Investigación Científica (CSIC), Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.

JULCA GUERRERO, F., 2016 – *Quechua. Riqueza léxica y expresiva*, 175 pp.; Huaraz: Instituto Andino de Estudios Ancashinos (INADEA), Killa Editorial.

JULIEN, C., 2000 – *Reading Inca History*, xii + 338 pp.; Iowa City: University of Iowa Press.

KENDALL, A., 1994 – *Proyecto arqueológico Cusichaca, Cuzco. Investigacionees arqueológicas y de rehabilitacción agrícola*, t. I, 115 pp.; Lima: Southern Peru Copper Corporation.

KNOBLOCH, P. J., 2000 – Wari Ritual Power at Conchopata: An Interpretation of Anadenanthera Colubrina Iconography. *Latin American Antiquity*, **11 (4)**: 387-402.

LAKOFF, G. & JOHNSON, M., 1985 [1980] – *Les métaphores dans la vie quotidienne*, 254 pp.; París: Les Éditions de Minuit.

LANDEO MUÑOZ, P., 2016 – *Aqupampa*, 106 pp.; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Pakarina Ediciones.

LANDEO MUÑOZ, P. A., 2021 – *Del degollador al condenado. ¿Por qué cambian las preferencias narrativas? Tradición oral quechua de Huancavelica (Perú)*, 786 pp.; París: Institut des Hautes Études sur l'Amérique Latine (IHEAL). Tesis de doctorado en Antropología.

LANE, K., 2010a – ¿Hacia dónde se dirigen los pastores? Un análisis del papel del agropastoralismo en la difusión de las lenguas en los Andes. *Boletín de Arqueología PUCP*, **14**: 181-198. Número temático «Lenguas y sociedades en el antiguo Perú: hacia un enfoque interdisciplinario» editado por P. Kaulicke, R. Cerrón-Palomino, P. Heggarty y D. Beresford-Jones.

LANE, K., 2010b – Continuidad y cambio en comunidades Huaylas durante el Período Intermedio Tardío, Inka y Colonial 1000-1615 d. C. *Inka Llaqta*, **1**: 7-28.

LANE, K. & GRANT, J., 2016 – A Question of Altitude. Exploring the Limits of Highland Pastoralism in the Prehispanic Andes. *In*: *The Archaeology of Andean Pastoralism* (J. M. Capriles & N. Tripcevich, eds.): 139-157; Albuquerque: University of New Mexico Press.

LA RIVA GONZÁLEZ, P., 2012 – *Au plus près du corps : la construction sociale du corps-personne dans une communauté des Andes du sud du Pérou*, 394 pp.; París: Université Paris Ouest Nanterre La Défense. Tesis de doctorado en Etnología.

LARSON, B., 2002 – *Indígenas, élites, y Estado en la formación de la repúblicas andinas, 1850-1910*, 204 pp.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP), Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

LAS CASAS, B. de, 1892 [ca. 1561] – *De las antiguas gentes del Perú* (M. Jiménez la Espada, ed.), lix + 290 pp.; Madrid: Tipografía de Manuel G. Hernández.

LAS CASAS, B. de, 1967 [¿1559?] – *Apologética historia sumaria* (E. O'Gorman, ed.), 2 vols., clxxiv + 723 pp.; México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

LAS CASAS, B. de, 1992 [¿1559?] – *Apologética historia sumaria* (V. Abril Castelló, J. A. Barreda, B. Ares Queija & M. J. Abril Stoffels, eds.), 3 vols., 1627 pp.; Madrid: Alianza Editorial.

LAU, G. F., 2010 – Culturas y lenguas antiguas de la sierra norcentral del Perú: una investigación arqueolingüística. *Boletín de Arqueología PUCP*, **14**: 141-164.

LAU, G. F., 2012a – Intercultural relations in northern Peru: The North Central Highlands during the Middle Horizon. *Boletín de Arqueología PUCP*, **16**: 23-51.

LAU, G. F., 2012b – The First Millenium AD in North-Central Peru: Critical Perspective on a Linguistic Prehistory. *In*: *Archaeology and Language in the Andes. A Cross-Disciplinary Exploration of Prehistory* (P. Heggarty & D. Beresford-Jones, eds.): 163-195; Oxford-Nueva York: Oxford University Press.

LAURIAULT, J., 1957 – Textos Quechuas de la Zona de Coracora, Depto. de Ayacucho. *Tradición. Revista Peruana de Cultura*, **19-20**: 92-146.

LAURIAULT, J., 1958 – Textos Quechuas de la Zona de Coracora, Depto. de Ayacucho [continuación]. *Tradición. Revista Peruana de Cultura*, **21**: 90-153.

LAVALLÉE, D. & JULIEN, M., 1983 – *Asto: curacazgo prehispánico de los Andes Centrales*, 150 pp.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

LAYME PAIRUMANI, F., 2004 – *Diccionario bilingüe aymara-castellano, castellano-aymara*, 509 pp.; La Paz: Consejo Educativo Aymara.

LE QUELLEC, J.-L., 2015 – Peut-on retrouver les mythes préhistoriques ? L'exemple des récits anthropogoniques. *Comptes-rendus des séances de l'année - Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, **I**: 235-266.

LEÓN PORTOCARRERO, P. de, 2009 [1615] – *Descripción del Virreinato del Perú* (E. Huarag Álvarez, ed.), 232 pp.; Lima: Universidad Ricardo Palma.

LEVILLIER, R., 1940 – *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú. Su vida, su obra, 1515-1582. Tomo 2: sus informaciones sobre los Incas (1570-1572)*, cxii + 516 pp.; Madrid: Espasa Calpe.

LEVILLIER, R., 1956 – *Los Incas*, 259 pp.; Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
LIEBSCHER, V., 1986 – *La iconografía de los queros*, 106 pp.; Lima: G. Herrera Editores.

LIRA, J. A., 1945 – *Diccionario kkechuwa-español*, 1200 pp.; Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.

LIZÁRRAGA, R. de, 2002 – *Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile* (edición de I. Ballesteros), 475 pp.; Madrid: Dastin.

LOHMANN VILLENA, G., 1986 – *Francisco Pizarro. Testimonios. Documentos oficiales, cartas y escritos varios* (edición preparada y presentada por..., introducción de F. de Solano); xxi + 404 pp.; Madrid: Centro de Estudios Históricos (CEH), Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).

LOWIE, R., 1969 [1936] – *Traité de sociologie primitive*, 443 pp.; París: Payot. Edición electrónica de J.-M. Tremblay a partir de la edición de Paris: Union Générale d'Éditions. Disponible en http://classiques.uqac.ca/classiques/lowie_robert/socio_primitive/traite_socio_primitive.pdf

LUMBRERAS, L. G., 1974 – *Las fundaciones de Huamanga: hacia una prehistoria de Ayacucho*, 238 pp.; Lima: Editorial Nueva Educación.

MACNEISH, R. S., PATTERSON, T. C. & BROWMAN, D. L., 1975 – *The central Peruvian prehistoric interaction sphere*, xii + 97 pp.; Andover: Robert S. Peabody Foundation for Archaeology.

MAKOWSKI, K. & GIERSZ, M., 2016 – El Imperio en debate: hacia nuevas perspectivas en la organización política Wari. *In*: *Nuevas Perspectivas en la Organización Política Wari* (M. Giersz & K. Makowski, eds.): 5-37; Lima-Varsovia: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Centro de Estudios Precolombinos de la Universidad de Varsovia.

MANNHEIM, B., 1991 – *The Language of the Inka since the European Invasion*, xv + 326 pp.; Austin: University of Texas Press.

MARTIN, R., 2014 – L'image du sauvage dans le théâtre quechua et l'iconographie des queros (Pérou, XVII- XVIII). *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, **4 (2)**. Disponible en http://journals. openedition.org/corpusarchivos/1236; DOI: 10.4000/ corpusarchivos.1236 (consulta realizada el 30 de abril de 2019).

MARTÍNEZ SANTAMARÍA, L., 2017 – *Música y cantos tradicionales de Incahuasi*, 209 pp.; Lima: Ministerio de Cultura.

MATIENZO, J. de, 1967 – *Gobierno del Perú, 1567* (edición y estudio preliminar por G. Lohmann Villena), lxix + 366 pp.; París-Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).

MCEWAN, G. F., 2005a – Pikillacta Architecture and Construction Requirements. *In*: *Pikillacta. The Wari Empire in Cuzco* (G. F. McEwan, ed.): 63-83; Iowa City: University of Iowa Press.

MCEWAN, G. F., 2005b – Conclusion: The Functions of Pikillacta. *In*: *Pikillacta. The Wari Empire in Cuzco* (G. F. McEwan, ed.): 147-164; Iowa City: University of Iowa Press.

MCEWAN, G. F., 2012 – Indicators of Possible Driving Forces for the Spread of Quechua and Aymara Reflected in the Archaeology of Cuzco. *In*: *Archaeology and Language in the Andes. A Cross-Disciplinary Exploration of Prehistory* (P. Heggarty & D. Beresford-Jones, eds.): 247-263; Oxford-Nueva York: Oxford University Press. Proceedings of the British Academy 113.

MCEWAN, G. F., 2020 – The Identity of the Archaeological Cultures Using the Lucre Style and Their Relationship to the Inca. *In*: *The Wari Civilization and their Descendants. Imperial Transformation in Pre-inca Cuzco* (M. Glowacki & G. F. McEwan, eds.): 103-118; Lanham-Boulder-Nueva York- Londres: Lexington Books.

MEDELIUS, M. & DE LA PUENTE LUNA, J. C., 2004 – Curacas, bienes y quipus en un documento toledano (Jauja, 1570). *Histórica*, **28 (2)**: 35-82.

MEDINA, J. T., 1889 – *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile desde el viaje de Magallanes hasta la batalla de Maipo, 1518-1818*, primera serie, t. V: 277-278; Santiago de Chile: Imprenta Ercilla.

MENESES, T. L., 1951 – *Usca Paucar. Drama quechua del siglo XVIII*, 178 pp.; Lima: Sociedad Peruana de Historia.

MERCADO DE PEÑALOSA, P., 1965 [1586] – Relación de la Provincia de los Pacajes. *In*: *Relaciones geográficas de Indias, Perú. Tomo I* (M. Jiménez de la Espada, ed.): 334-341; Madrid: Ediciones Atlas. Biblioteca de Autores Españoles 183.

MERCIER, J. C., 1979 – *Nosotros los Napu-runas. Napu runapa rimay. Mitos e historia, en kichwa-castellano*, 372 pp.; Lima: Ministerio de Educación-Programa de Educación Bilingüe Alto-Napo.

MOLINA, C. de, 2010 [1573] – *Relación de las fábulas y ritos de los incas* (edición de P. Jiménez del Campo; transcripción de P. Cuenca Muñoz y coordinación de E. López Parada), 328 pp.; Madrid: Iberoamericana-Vervuert.

MONZÓN, L. de, 1965a [1586] – Descripción de la tierra del repartimiento de Atunsora. *In*: *Relaciones geográficas de Indias, Perú. Tomo I* (M. Jiménez de la Espada, ed.): 220- 225; Madrid: Ediciones Atlas. Biblioteca de Autores Españoles 183.

MONZÓN, L. de, 1965b [1586] – Descripción de la tierra del repartimiento de San Francisco de Atunrucana y Laramati. *In*: *Relaciones Geográficas de Indias, Perú. Tomo I* (M. Jiménez de la Espada, ed.): 226-236; Madrid: Ediciones Atlas. Biblioteca de Autores Españoles 183.

MONZÓN, L. de, 1965c [1586] – Descripción de la tierra del repartimiento de los Rucanas Antamarcas. *In*: *Relaciones geográficas de Indias, Perú. Tomo I* (M. Jiménez de la Espada, ed.): 237-248; Madrid: Ediciones Atlas. Biblioteca de Autores Españoles 183.

MORGAN, L. H., 1975 – *La sociedad primitiva*, 559 pp.; Madrid: Ayuso.

MORRIS, C., 1998 – Inka Strategies of Incorporation and Governance. *In*: *Archaic States* (G. M. Feinman & J. Marcus, eds.): 293-309; Santa Fe: School of American Research Press.

MUJICA BERMÚDEZ, L., 2017 – *Pachamama kawsan. Hacia una ecología andina*, 412 pp.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), Universidad Nacional José María Arguedas (UNAJMA), Instituto de Ciencias de la Naturaleza, Territorio y Energías Renovables (ICNTER).

MURRA, J., 1975 – *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, 339 pp.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

MURRA, J., 1978 – *La organización económica del Estado inca*, 270 pp.; México, D. F.: Siglo Veintiuno. MURÚA, M. de, 1987 – *Historia general del Perú* (edición de M. Ballesteros), 583 pp.; Madrid: Historia 16.

MURÚA, M. de, 2008 – *Historia general del Pirú. Facsimile of J. Paul Getty Museum Ms. Ludwig XIII 16*, 804 pp; Los Ángeles: Getty Research Institute.

MUSHUJ TESTAMENTO. *El Nuevo Testamento de nuestro Señor Jesucristo en el idioma Quechua de Panao Huánuco, Perú*, 2009, 582 pp; s/l: Liga Bíblica Internacional, Wycliffe.

MUYSKEN, P., 2012 – Modelling the Quechua-Aymara Relationship: Structural Features, Sociolinguistic Scenarios, and Possible Archeological Evidence. *In*: *Archaeology and Language in the Andes. A Cross- Disciplinary Exploration of Prehistory* (P. Heggarty & D. Beresford-Jones, eds.): 85-110; Oxford- Nueva York: Oxford University Press.

NAVARRO GALA, R., 2015 – *El libro de protocolo del primer notario indígena (Cuzco, siglo XVI).* Cuestiones filológicas, discursivas y de contacto de lenguas, 442 pp.; Madrid: Iberoamericana-Vervuert.

NICOLAS, V., ZEGARRA QUINTANILLA, S. & PUMA LAYME, A. (recop.), 2004 – *Ayllusninchismanta parlarispa. Antología de historias orales de Tinkipaya* (introducción de V. Nicolas), xxxiii + 290 pp.; La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB).

NIELSEN, A. E., 2001 – Ethnoarchaeological Perspectives on Caravan Trade in the South-Central Andes. *In: Ethnoarchaeology of Andean South America: Contributions to Archaeological Method and Theory* (L. A. Kuznar, ed.): 163-201; Ann Arbor: International Monographs in Prehistory.

NIELSEN, A. E. & MARYAÑSKI, J. M., 2018 – Los pastores y sus caravanas en la era del Tawantinsuyu. *In: El imperio inka* (I. Shimada, ed.): 473-512; Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

NÚÑEZ A., L. & DILLEHAY, T. D., 1979 – *Movilidad giratoria, armonía social y desarrollo en los Andes meridionales: patrones de tráfico e interacción económica (ensayo),* iii + 170 pp.; Antofagasta: Universidad del Norte.

OBEREM, U., 1980 – *Los Quijo. Historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente Ecuatoriano,* 394 pp.; Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.

OBEYESEKERE, G., 1994 – *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific,* xxi + 313 pp.; Princeton: Princeton University Press, Bishop Museum Press.

OBLITAS POBLETE, E., 1963 – *Cultura Callahuaya,* 507 + 75 pp.; La Paz: Ministerio de Educación, Talleres Gráficos Bolivianos.

OCAÑA, D. de, 2010 – *Viaje por el Nuevo Mundo: de Guadalupe a Potosí, 1599-1605* (edición crítica, introducción y notas de B. López de Mariscal y A. Madroñal), 504 pp. + 24 láms.; Madrid, Frankfurt, México: Universidad de Navarra, Iberoamericana, Vervuert, Bonilla Arigas, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey.

OMAR, A. H., 1982 – Language Spread and Recession in Malaysia and the Malay Archipelago. *In: Language Spread. Studies in Diffusion and Social Change* (R. L. Cooper, ed.): 198-213; Bloomington- Washington: Indiana University Press-Center for Applied Linguistics.

ORÉ, L. J. de, 1992 [1598] – *Symbolo Catholico Indiano* (edición facsimilar dirigida por A. Tibesar), 461 pp.; Lima: Australis.

ORTIZ DE ZÚÑIGA, Í., 1967 – *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562* (D. Angulo, M. Helmer & F. Márquez Abanto, eds.), t. 1, 433 pp.; Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán.

OWEN, B., 2001 – The Economy of Metal and Shell Wealth Goods. *In: Empire and Domestic Economy* (T. N. D'Altroy & C. A. Hastorf, eds.): 265-293; Nueva York: Kluwer Academic, Plenum Publishers.

PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, J. de S. C., 1993 – *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú* (edición y estudio lingüístico de C. Itier y estudio histórico de P. Duviols), 276 pp.; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas» (CBC).

PALOMINO FLORES, S., 1984 – *El sistema de oposiciones en la comunidad de Sarhua. La complementaridad de los opuestos en la cultura andina*, 117 pp.; Lima: Editorial Pueblo Indio.

PARKER, G. J. & CHÁVEZ, A., 1976 – *Diccionario quechua: Ancash-Huaylas,* 311pp.; Lima: Ministerio de Educación, Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

PARSONS, E. C., 1945 – *Pequche-Canton of Otavalo, Province of Imbabura, Ecuador: A Study of Andean Indians*, viii + 225 pp.; Chicago: University of Chicago Press.

PARSONS, J. R., HASTINGS, C. M. & MATOS MENDIETA, R., 2000 – *Prehispanic Settlement Patterns in the Upper Mantaro and Tarma Drainages, Junín. Peru. The Tarama-Chinchaycocha Region*, vol. 1, xvi + 537 pp.; Ann Arbor: University of Michigan.

PÄRSSINEN, M. & KIVIHARJU, J., 2010 – *Textos andinos, corpus de textos khipu incaicos y coloniales*, t. II, 473 pp.; Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia, Universidad Complutense de Madrid.

PEARCE, A. J. & HEGGARTY, P., 2011 – «Mining the Data» on the Huancayo-Huancavelica Quechua Frontier. *In*: *History and Language in the Andes* (P. Heggarty & A. J. Pearce, eds.): 87-109; Nueva York: Palgrave Macmillan.

PERALES MUNGUÍA, M. F., 2016 – Settlement Patterns, Corrals, and Tombs. Exploring Sociopolitical Complexity Among Late Prehispanic Agropastoralists of the Upper Ricrán, Peru. *In*: *The Archaeology of Andean Pastoralism* (J. M. Capriles & N. Tripcevich, eds.): 159-181; Albuquerque: University of New Mexico Press.

PERALES MUNGUÍA, M. F., 2018 – Buscando a los cinchecona: arquitectura funeraria y organización sociopolítica en la región de Jauja durante el Período Intermedio Tardío. *In*: *Interpretando huellas. Arqueología, Etnohistoria y Etnografía de los Andes y sus Tierras Bajas* (M. Á. Muñoz Collazos, ed.): 371-389; Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón (UMSS), Grupo Editorial Kipus.

PERALTA, V., 1991 – *En pos del tributo: burocracia estatal, élite regional y comunidades indígenas en el Cusco rural, 1826-1851*, 159 pp.; Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos

«Bartolomé de Las Casas» (CBC).

PEREYRA PLASENCIA, H., 2020 – *Historia del corregimiento de Cajatambo. Desde los antecedentes preincaicos hasta fines del siglo XVII*, 171 pp.; Lima.

PÉREZ BOCANEGRA, J., 1631 – *Ritval formvlario e institvcion de cvras*, 720 pp.; Lima: Geronymo de Contreras.

PÉREZ CALDERÓN, I., 2019 – El estado regional Huarpa y los orígenes del Imperio Wari. *Alteritas, Revista de Estudios Socioculturales Andino-Amazónicos*, **9**: 181-221.

PERROUD, P. C. & CHOUVENC, J. M., 1970 – *Diccionario castellano-kechwa, kechwa-castellano. Dialecto de Ayacucho*, 200 pp.; Lima: Seminario de San Alfonso.

PIZARRO, P., 1986 [1571] – *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú* (edición, consideraciones preliminares de G. Lohmann Villena, nota de P. Duviols), 277 pp.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

PLATT, T., 1982 – *Estado boliviano y ayllu andino: tierra y tributo en el norte de Potosí*, 197 pp.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

PLATT, T., BOUYSSE-CASAGNE, T. & HARRIS, O., 2006 – *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII). Historia antropológica de una confederación aymara*, xxix + 1088 pp.; La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Plural Editores, University of St. Andrews, University of London, Interamerican Foundation, Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia.

POLIA MECONI, M., 1999 – *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1581-1752)*, 627 pp.; Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

POLO DE ONDEGARDO, J., 1990 [1571] – Notables daños de no guardar a los indios sus fueros. *In*: *El mundo de los incas* (L. González & A. Alonso, eds.): 33-113; Madrid: Historia 16.

POLO DE ONDEGARDO, J., 1999 – Del linaje de los yngas y como conquistaron. *In*: *Polo de Ondegardo: un cronista vallisoletano en el Perú* (L. González Pujana): 344-368; Valladolid: Universidad de Valladolid.

POLO DE ONDEGARDO, J., 2013 [1561] – *El Orden del Inca. Las contribuciones, distribuciones y la utilidad de guardar dicho orden (s. XVI)* (edición de A. Chirinos y M. Zegarra; introducción de A. Chirinos), 398 pp.; Lima: Editorial Commentarios.

POLONI-SIMARD, J., 2006 – *El mosaico indígena. Movilidad, estratificación social y mestizaje en el corregimiento de Cuenca (Ecuador) del siglo XVI al XVII*, 605 pp.; Quito: Ediciones Abya-Yala, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Casa de Velázquez.

PONCE LEIVA, P. (ed.), 1991 – *Relaciones histórico-geográficas de la audiencia de Quito (siglo XVI-XIX)*, 666 pp.; Madrid: Consejo Superior de la Investigación Científica (CSIC).

PORRAS BARRENECHEA, R., 1959 – *Cartas del Perú (1524-1543)*, 549 pp.; Lima: Sociedad de Bibliófilos Peruanos.

PORRAS BARRENECHEA, R., 1967 – *Las relaciones primitivas de la conquista del Perú*, 106 pp.; Lima: Instituto Raúl Porras Barrenechea.

PORRAS BARRENECHEA, R., 1970 – *Una relación inédita de la conquista: la crónica de Diego de Trujillo*, 120 pp.; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), Instituto Raúl Porras Barrenechea.

PRADO, P. de, 1650 [1641] – *Directorio espiritual en la Lengua Española, y Quichua general del Inga*, 12 + 239 ff.; Lima: Luis de Lyra.

PUENTE BALDOCEDA, B., 1972 – *Quechua tarmeño I. Textos*, 29 pp.; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), Centro de Investigaciones de Lingüística Aplicada (CILA).

PUENTE BALDOCEDA, B., 1977 – *Fonología del quechua tarmeño*, 57 pp.; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), Centro de Investigaciones de Lingüística Aplicada (CILA).

PULGAR VIDAL, J., 2014 – *Geografía del Perú. Las ocho regiones naturales*, 262 pp.; Lima: Instituto de Ciencias de la Naturaleza, Territorio y Energías Renovables (INTE-PUCP), Compañía de Minas Buenaventura.

QUESADA CASTILLO, F., 1976 – *Diccionario quechua Cajamarca-Cañaris*, 193 pp.; Lima: Ministerio de Educación, Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

QUINTASI MAMANI, M., 2006 – *«Mas allin mejor kanankuta munanku...». Visión educativa de la «Nación» Qanchi*, 248 pp.; La Paz: Plural Editores, PINSEIB, PROEIB Andes.

RÁEZ, J. F. M., 2018 – *Diccionario Huanca. Quechua-Castellano/Castellano-Quechua* (edición, interpretación y modernización de R. Cerrón-Palomino), 430 pp.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), Instituto Riva-Agüero (IRA).

RAMÍREZ, S. E., 2005 – *To Feed and Be Fed: The Cosmological Bases Of Authority And Identity in the Andes*, x + 358 pp.; Stanford: Stanford University Press.

RAMÓN VALAREZO, G., 1987 – *La resistencia andina. Cayambe 1500-1800*, 284 pp.; Quito: Centro Andino de Acción Popular.

RASNAKE, R. N., 1988 – *Domination and Cultural Resistance. Authority and Power among an Andean People*, xi + 321 pp.; Durham-Londres: Duke University Press.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, 1979 [1726-1739] – *Diccionario de Autoridades* (edición facsímil), 3 tomos, 714 + 696 + 578 pp.; Madrid: Gredos.

REMY, M. I., 1988 – La sociedad local al inicio de la República. Cusco, 1824-1850. *Revista Andina*, **12**: 451-484.

RICARD LANATA, X., 2004 – *Les voleurs d'ombre : chamanisme dans le massif de l'Ausangate (Andes sud- peruviennes)*, 1431 pp.; París: École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Tesis de doctorado en Antropología.

RICHARD, N., 2011 – La querelle des noms. Chaînes et strates ethnonymiques dans le Chaco boréal. *Journal de la Société des Américanistes*, **97 (2)**: 201-230.

RIVET, P. & CRÉQUI-MONTFORT, G. de, 1951 – *Bibliographie des langues aymarà et kičua*. *Vol. I (1540- 1875)*, xlii + 499 pp.; París: Institut d'Ethnologie.

ROJAS ROJAS, Í., 2014 [1989] – *Origen y expansión del quechua*, 237 pp.; Lima: Editorial San Marcos.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, M., 1988 – *Historia del Tahuantinsuyu*, 332 pp.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP), Ministerio de la Presidencia, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Concytec).

ROSTWOROWSKI, M. & REMY, P., 1992 – *Las visitas a Cajamarca 1571-72/1578.* Documentos. Estudios preliminares de …, 2 tomos, 416 + 463 pp.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

ROWE, J. H., 2003 – *Los Incas del Cuzco. Siglos XVI-XVII-XVIII*, 418 pp.; Cuzco: Instituto Nacional de Cultura.

RUMMENHÖLLER, K., 2020 – El pueblo que habla Inga: Los Kichwa Runa en Madre de Dios. *In: Madre de Dios: refugio de pueblos originarios* (M. C. Chavarría Mendoza, K. Rummenhöller & T. Moore, eds.): 339-355; Lima: Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID).

SAHLINS, M. D., 1961 – The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion. *American Anthropologist*, **63 (2)**: 322-345.

SAINTENOY, T., 2008 – Choqek'iraw y el valle del Apurímac: hábitat y paisajes prehispánicos tardíos. Una investigación en curso. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, **37 (3)**: 553-561.

SAINT-SARDOS, J., 2011 – *S'affronter pour mieux s'unir : danseur et musiciens de trois danses d'Ayacucho(Pérou)*, 402 pp.; París: Université de Paris-Sorbonne. Tesis de doctorado en Música y Musicología.

SALAS GARCÍA, J. A., 2010 – La lengua pescadora. *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua*, **50**: 83- 128.

SALAS GARCÍA, J. A., 2012 – *Etimologías mochicas*, 205 pp.; Lima: Academia Peruana de la Lengua.

SAN PEDRO, J. de, 1992 – *La persecución del demonio. Crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú (1560)* (manuscrito del Archivo de Indias transcrito por E. E. Deeds, introducción de T. Van Ronzelen, estudios preliminares de L. Millones, J. R. Topic y J. L. González), 229 pp.; Málaga: Editorial Algazara.

SANCHO DE LA HOZ, P., 1962 [1534] – *Relación de la conquista del Perú escrita por…*, 106 pp.; Madrid: Ediciones José Porrua Turanzas. Versión castellana con anotaciones por Joaquín García Icazbalceta.

SANDWEISS, D. H., 1992 – *The Archaeology of Chincha Fishermen: Specialization and Status in Inka Peru. Bulletin of Carnegie Museum of Natural History*, *29*, 161 pp.; Pittsburgh: Carnegie Museum of Natural History.

SANTILLÁN, F. de, 1879 [1563] – Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas. *In: Tres relaciones de antigüedades peruanas* (M. Jiménez de la Espada, ed.): 1-133; Madrid: Ministerio de Fomento.

SANTO TOMÁS, D. de, 1560 – *Lexicón, o Vocabulario de la lengua general del Perv*, 179 ff.; Valladolid: Francisco Fernandes.

SANTO TOMÁS, D. de, 1951 [1560] – *Grammatica o Arte de la Lengua General de los Indios del Perú* (R. Porras Barrenechea, ed.), 207 pp.; Lima: Instituto de Historia.

SANTO TOMÁS, D. de, 1994 [1560] – *Lexicón, o Vocabulario de la lengua general del Perv,* edición facsimilar. *In*: *Grammatica o Arte de la lengua general de los Indios de los Reynos del Peru (e*studio y transliteración por R. Cerrón-Palomino): 179 ff.; Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, Ministerio de Relaciones Exteriores de España, UNESCO ediciones.

SARMIENTO DE GAMBOA, P., 1942 [1572] – *Historia de los incas*, 199 pp.; Buenos Aires: Emecé Editores.

SCHJELLERUP, I. R., 2005 – *Incas y españoles en la conquista de los chachapoya*, 641 pp.; Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).

SCHREIBER, K. J., 1987 – Conquest and Consolidation: A Comparison of the Wari and Inka Occupations of a Highland Peruvian Valley. *American Antiquity*, **52 (2)**: 266-284.

SCHREIBER, K. J., 1992 – *Wari Imperialism in Middle Horizon Peru*, xvii + 332 pp.; Ann Arbor: University of Michigan.

SCHREIBER, K. J., 2005 – Imperial Agendas and Local Agency. Wari Colonial Strategies. *In*: *The Archaeology of Colonial Encounters, Comparative perspectives* (G. J. Stein, ed.): 237-262; Santa Fe: School of American Research Press.

SEGALINI, L., 2017 – ¿«Incas de privilegio»? La probanza de Sancho Usca Paucar y Alonso Auca Puma, caciques principales de Maras y Mullaca (4-12 de mayo de 1569). *Revista Andina*, **55**: 9-71.

SEGOVIA, B. de, 2019 – *La relación* «*Conquista y población del Pirú, fundación de algunos pueblos*» *de…* (estudio preliminar, análisis y transcripción de P. Rosselló y F. de Moya), 238 pp.; Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

SEGURA, R., 2019 – Las primeras integraciones de la diversidad: escenarios y expresiones económicas (500- 1000 d. C.). *In*: *Historia económica del antiguo Perú* (P. Kaulicke, H. C. Ikehara, R. Segura Llanos & R. Vega-Centeno Sara-Laffose, eds.): 259-403; Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP), Banco Central de Reserva del Perú.

SENDÓN, P. F., 2016 – *Ayllus del Ausangate. Parentesco y organización social en los Andes del sur peruano*, 367 pp.; Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), Instituto de Estudios Peruanos (IEP), Centro Bartolomé de Las casas (CBC).

SEXTO CONGRESO PERUANO DEL HOMBRE Y LA CULTURA ANDINA, 1985 – *Dramas coloniales en el Perú actual*, 134 pp.; Lima: Universidad Inca Garcilaso de la Vega.

SHIMELMAN, A., 2017 – *A Grammar of Yauyos Quechua*, xvii + 335 pp.; Berlín: Language Science Press. SILLAR, B., 2012 – Accounting for the Spread of Quechua and Aymara between Cuzco and Lake Titicaca. *In*: *Archaeology and Language in the Andes. A Cross-Disciplinary Exploration of Prehistory* (P. Heggarty & D. Beresford-Jones, eds.): 295-319; Oxford-Nueva York: Oxford University Press.

SOLÍS FONSECA, G., 2008 – Lenguas y pueblos peruanos. *In*: *Los Andes y las poblaciones altoandinas en la agenda de la regionalización y la descentralización* (H. G. Araujo Camacho, ed.): 233-256; Lima: Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación Tecnológica (CONCYTEC).

SOTO RUIZ, C., 2012 – *Runasimi-kastillanu-inlis llamkaymanaq qullqa: Ayakuchu-Chanka*, I rakta, 247 pp.; Lima: Lluvia Editores.

SOUKUP, J., 1987 – *Vocabulario de los nombres vulgares de la flora peruana y catálogo de los géneros*, 436 pp.; Lima: Editorial Salesiana.

SPALDING, K., 1974 – *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial*, 258 pp.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

STARK, L. R. & CARPENTER, L. K. (con ANRANGO CONCHA, M. & CONTERON CÓRDOVA, C. A.), 1973 – *El quichua de Imbabura: una gramática pedagógica*, 290 pp.; Otavalo: Instituto Interandino de Desarrollo.

STERN, S. J., 1986 – *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española. Huamanga hasta 1640*, 358 pp.; Madrid: Alianza Editorial.

STIGLICH, G., 1922 – *Diccionario Geográfico del Perú*, 3 tomos, 1193 pp.; Lima: Imprenta Torres Aguirre.

TAMAYO HERRERA, J., 1996 – *El Misterio de la Oficialización del Quechua en 1975, un secreto finalmente revelado*, 43 pp.; Lima: Centro de Estudio País y Región.

TAYLOR, A.-C. & DESCOLA, P., 1981 – El conjunto jívaro en los comienzos de la conquista española del Alto Amazonas. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, **10 (3-4)**: 7-54.

TAYLOR, G., 1974-1976 – *Camay*, *camac* et *camasca* dans le manuscrit quechua de Huarochirí. *Journal de la Société des Américanistes*, **63**: 231-244.

TAYLOR, G., 1980 – Supay. *Amerindia*, **5**: 47-63.

TAYLOR, G., 1996 – *El quechua de Ferreñafe. Fonología, morfología, léxico*, 144 pp.; Cajamarca: Acku Quinde.

TAYLOR, G., 1999a – *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, xxxiv + 502 pp.; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Banco Central de Reserva del Perú (BCRP), Universidad Ricardo Palma.

TAYLOR, G., 1999b – Les sermons des religieux espagnols cités dans la chronique de Huaman Poma de Ayala. *Amerindia*, **24**: 213-226.

TAYLOR, G., 1999c – *Método del quechua ferreñafano para hispanohablantes*, 179 pp.; Lima: Ministerio de Educación.

TAYLOR, G., 2000 – *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*, 187 pp.; Cuzco: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas» (CBC).

TAYLOR, G., 2002 – *Sermones y ejemplos. Antología bilingüe castellano-quechua. Siglo XVII*, 213 pp.; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Lluvia Editores.

TAYLOR, G., 2003 – *El sol, la luna y las estrellas no son Dios... La evangelización en quechua (siglo XVI)*, 184 pp.; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

TAYLOR, G., 2006 – *Diccionario Quechua Chachapoyas-Lamas*, 146 pp.; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Instituto de Estudios Peruanos (IEP), Editorial Commentarios.

TAYLOR, G., 2007 – *Amarás a Dios sobre todas las cosas. Confesionarios quechuas*, *siglos XVI y XVII*, 127 pp.; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Lluvia Editores.

TELLO, J., 1967 – *Páginas escogidas* (selección y prólogo de T. Mejía Xesspe), 241 pp.; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM).

TERCER CONCILIO DE LIMA, 1985 [1584-1585] – *Doctrina Christiana y Catecismo para instrucción de Indios*, 785 pp.; Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).

TESSMANN, G., 1999 – *Los indígenas del Perú nororiental. Investigaciones fundamentales para un estudio sistemático de la cultura*, 486 pp.; Quito: Ediciones Abya-Yala.

TESTART, A., 2001 – *L'esclave, la dette et le pouvoir. Études de sociologie comparative*, 238 pp.; París: Errance.

TESTART, A., 2005 – Éléments de classification des sociétés, 156 pp.; París: Éditions Errance.

TESTART, A., 2012 – *Avant l'histoire. L'évolution des sociétés, de Lascaux à Carnac*, 549 pp.; París: Gallimard.

TESTART, A., 2018 – *L'institution de l'esclavage. Une approche mondiale*, 368 pp.; París: Gallimard.

THEIDON, K., 2004 – *Entre prójimos: El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*, 283 pp.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

THOMASON, S. G. & KAUFMAN, T., 1988 – *Language Contact, Creolization and Genetic Linguistics*, 428 pp.; Berkeley: University of California Press.

THURNER, M., 1997 – *From Two Republics to one divided: Contradictions of Poscolonial Nationmaking in Andean Peru*, xiii + 203 pp.; Durham-Londres: Duke University Press.

TITU CUSI YUPANQUI, 1992 [1570] – *Instrucción al licenciado Lope García de Castro*, 85 pp.; Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica de Perú (PUCP).

TORERO, A., 1964 – Los dialectos quechuas. *Anales Científicos de la Universidad Agraria*, **2 (4)**: 446-478.

TORERO, A., 1968 – Procedencia geográfica de los dialectos quechuas de Ferreñafe y Cajamarca. *In*: *Anales Científicos de la Universidad Nacional Agraria*, **7 (3-4)**: 291-316.

TORERO, A., 1972 – Lingüística e historia de la sociedad andina. *In*: *El reto del multilingüismo en el Perú* (A. Escobar, comp.): 51-106; Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

TORERO, A., 1974 – *El quechua y la historia social andina*, 240 pp.; Lima: Universidad Ricardo Palma.

TORERO, A., 1975 – Lingüística e historia de la sociedad andina. *In*: *Lingüística e indigenismo moderno de América (Trabajos presentados al XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, vol. 5)* (R. Ávalos de Matos & R. Ravines, eds.): 221-259, Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

TORERO, A., 1990 – Procesos lingüísticos e identificación de dioses en los Andes centrales. *Revista Andina*, **15**: 237-263.

TORERO, A., 1997 – Entre Roma y Lima: el «Lexicón» quichua de fray Domingo de Santo Tomás (1560). *In*: *Descripción de las lenguas amerindias en la época colonial* (K. Zimmermann, ed.): 271-290; Frankfurt/Main-Madrid: Vervuert-Iberoamericana.

TORERO, A., 2002 – *Idiomas de los Andes. Lingüística e Historia*, 565 pp.; Lima: Editorial Horizonte, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).

TORERO, A., 2011 [1993] – Fronteras lingüísticas y difusión del culto: el caso de Huari y de Contiti Viracocha. *In*: *Cuestiones de lingüística e historia andinas. Compilación, tomo I* (F. Zubieta Núñez, ed.), t. I: 355-365.

TRIMBORN, H., 1935 [1927] – Las clases sociales en el imperio incaico (Parte 1). *Revista de la Universidad Católica del Perú*, **3 (14)**: 212-219.

TRIMBORN, H., 1936 – *Quellen zur Kulturgeschichte des präkolumbischen Amerika*. *Fuentes de la historia cultural de la América precolombina*, 262 pp.; Stuttgart: Strecker und Schröder.

TRIPCEVICH, N., 2016 – The Ethnoarchaeology of a Cotahuasi Salt Caravan. Exploring Andean Pastoralist Movement. *In*: *The Archaeology of Andean Pastoralism* (J. M. Capriles & N. Tripcevich, eds.): 211- 229; Albuquerque: University of New Mexico Press.

UHLE, M., 1969 [1911] – El aillu peruano. *In*: Max Uhle. *Estudios de Historia Incaica*: 11-28; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM).

ULLOA MOGOLLÓN, J. de, 1965 [1586] – Relación de la provincia de los Collaguas. *In*: *Relaciones geográficas de Indias, Perú. Tomo I* (M. Jiménez de la Espada, ed.): 326-333; Madrid: Ediciones Atlas. Biblioteca de Autores Españoles 183.

UNEBI (UNIDAD DE EDUCACIÓN BILINGÜE INTERCULTURAL), 1999 – *Yachaq masiy 4. Cuaderno de Trabajo de Comunicación Integral para el Cuarto Grado de Educación Primaria. Lengua Quechua, variedad Cusco-Collao*, 101 pp.; Lima: Ministerio de Educación.

URIARTE, M. J., 1986 [1771] – *Diario deun Misionero de Maynas*, 686 pp.; Iquitos: Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana (IIAP), Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA).

URTON, G., 1984 – Chuta: el espacio de la práctica social en Pacariqtambo, Perú. *Revista Andina*, **3**: 7-56.

URTON, G., 1985 – Animal Metaphors and the Life Cycle in an Andean Community. *In*: *Animal Myths and Metaphors in South America* (G. Urton, ed.): 251-284; Salt Lake City: University of Utah Press.

URTON, G., 1988 – *At the Crossroads of the Earth and the Sky. An Andean Cosmology*, xx + 248 pp.; Austin: University of Texas Press.

UZENDOSKI, M. A., 2010 – *Los napo runa de la Amazonía ecuatoriana*, 276 pp.; Quito: Ediciones Abya- Yala, Universidad Politécnica Salesiana.

VACA DE CASTRO, C., 2017 – Relación de los Quipucamayos Vaca de Castro. *In*: *Crónicas tempranas del siglo XVI. Tomo II. El patrimonio hegemónico de la escritura: Descripciones historiográficas del Cusco (1542-1590)*, 300 pp.; Cuzco: Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco-Ministerio de Cultura.

VALCÁRCEL, L. E., 1925 – *Del ayllu al imperio. La evolución político-social en el antiguo Perú y otros estudios*, 201 pp.; Lima: Editorial Garcilaso.

VALCÁRCEL, L. E., 1933 – Final de Tawantinsuyu. *Revista del Museo Nacional*, **II (2)**: 79-97.

VALDERRAMA FERNÁNDEZ, R. & ESCALANTE GUTIÉRREZ, C., 1992a – *Gregorio Condori Mamani, autobiografía*, 123 pp.; Cuzco: Municipalidad del Qosqo.

VALDERRAMA FERNÁNDEZ, R. & ESCALANTE GUTIÉRREZ, C., 1992b – *Ñuqanchik Runakuna. Nosotros los Humanos. Testimonios de los Quechuas del Siglo XX*, 253 pp.; Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas» (CBC).

VALDERRAMA FERNÁNDEZ, R. & ESCALANTE GUTIÉRREZ, C., 1997 – *La doncella sacrificada. Mitos del valle del Colca*, 268 pp.; Arequipa: Universidad Nacional de San Agustín, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).

VALDEZ, A., en preparación – *Ollantay (1782): una obra dramática quechua sobre la Gran Rebelión* (edición, traducción y estudio preliminar de C. Itier).

VALENCIA BAÑO, V., 2018 – *Mon père racontait. Taytiku parlankaryan. Répertoire oral de María Carmen Inga Panamá, conteuse Quichua de Cotacachi-Équateur. Recueil bilingue transcript,*

traduit et annoté par …, ~86 pp.; París: Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INALCO). Tesis de maestría en Lenguas, Literaturas y Civilizaciones Extranjeras y Regionales.

VALENCIA ESPINOZA, A. & VALENCIA BECERRA, T., 2003 – Canas y las batallas rituales en Chiaraje. *In*: *Ritos de competición en los Andes. Luchas y contiendas en el Cuzco* (M. C. Ttito, A. Ttito Tica, A. Valencia Espinoza & T. A. Valencia Becerra): 51-130; Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

VAN BUREN, M., 1996 – Rethinking the Vertical Archipelago. Ethnicity, Exchange, and History in the South Central Andes. *American Anthropologist*, **98 (2)**: 338-351.

VEGA, A. de, 1965 [1582] – La descripción que se hizo en la provincia de Xauxa por la instrución de S. M. que a la dicha provincia se invió de molde. *In*: *Relaciones geográficas de Indias, Perú. Tomo I* (M. Jiménez de la Espada, ed.): 166-175, Madrid: Ediciones Atlas. Biblioteca de Autores Españoles 183.

VEGA-CENTENO, R., 2019 – Economías tardías: producción y distribución en los Andes centrales antes y durante la expansión del Tawantinsuyu (900-1532 d. C.). *In*: *Historia económica del antiguo Perú* (P. Kaulicke, ed.): 405-533; Lima: Banco Central de Reserva del Perú (BCRP), Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

VIAN HERRERO, A., 2009 – *El indio dividido. Edición crítica y estudio de los 'Coloquios de la verdad' de Pedro de Quiroga*, 572 pp.; Madrid: Iberoamericana-Vervuert.

VILLARÍAS ROBLES, J. & MAMÁN, I. de, 1998 – El encomendero Polo de Ondegardo y los *mitimaes* del valle de Cochabamba: los interrogatorios contra los indios de Paria y Tapacarí. *Anuario de Estudios Americanos*, **55 (2)**: 631-651.

VINING, B. R., 2016 – Pastoral Intensification, Social Fissioning, and Tiesto State Economies at the Formative Period-Middle Horizon Transition in the Lake Suches Region, Southern Peru. *In: The Archaeology of Andean Pastoralism* (J. M. Capriles & N. Tripcevich, eds.): 87-118; Albuquerque, University of New Mexico Press.

VITORINO FIGUEROA, R., 2016 – *Attitudes linguistiques sur la langue quechua dans la province de Calca- Cusco-Pérou*, 190 pp.; París: Université Sorbonne Nouvelle Paris 3. Tesis de maestría en Estudios Hispánicos y Latinoamericanos.

VIVEIROS DE CASTRO, E., 1992 [1981] – *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinité in an Amazonian Society*, 428 pp.; Chicago: University of Chicago Press.

VIVEIROS DE CASTRO, E., 2009 – *Métaphysiques cannibales*, viii + 206 pp.; París: Presses Universitaires de France.

VIVEIROS DE CASTRO, E., 2013 – *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio*, 287 pp.; Buenos Aires: Tinta Limón.

WACHTEL, N., 1971 – *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, 1530-1570*, 395 pp.; París: Gallimard.

WACHTEL, N., 1980 – Les *mitimas* de la vallée de Cochabamba. La politique de colonisation de Huayna Capac. *Journal de la Société des Américanistes*, **67**: 297-324.

WALTER, D., 2003 – *La domestication de la nature dans les Andes péruviennes. L'alpiniste, le paysan et le Parc National du Huascarán*, 240 pp.; París: L'Harmattan.

WATANABE, S., 2015 – *Dominio provincial en el Imperio inca*, 290 pp.; Yokohama: Editorial Shumpusha.

WEBER, D. J., CAYCO ZAMBRANO, F., CAYCO VILLAR, T. & BALLENA DÁVILA, M., 1998 – *Rimaycuna. Quechua de Huánuco. Diccionario del quechua del Huallaga con índices castellano e inglés,* 799 pp.; Lima: Instituto Lingüístico de Verano.

WHITTEN, N. E., 1987 – *Sacha Runa. Etnicidad y Adaptación de los Quichua Hablantes de la Amazonía Ecuatoriana,* 367 pp.; Quito: Ediciones Abya-Yala.

WILLIAMS, R., 1976 – *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, 286 pp.; Nueva York: Oxford University Press.

WUFFARDEN, L. E., 2005 – La descendencia real y el «renacimiento inca» en el virreinato. *In: Los incas: reyes del Perú*: 175-251; Lima: Banco de Crédito.

YAYA, I., 2012 – *The Two Faces of Inca History. Dualism in the Narratives and Cosmology of Ancient Cuzco,* 296 pp.; Leiden-Boston: Brill.

YÉPEZ ÁLVAREZ, W. J., JENNINGS, J. & TUNG, T. A., 2016 – La Real: un contexto funerario influenciado por los waris en el sur peruano. *In: Nuevas Perspectivas en la Organización Política Wari* (M. Giersz & K. Makowski, eds.): 121-170; Lima-Varsovia: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Centro de Estudios Precolombinos de la Universidad de Varsovia.

ZAPATA VELASCO, A., PEREYRA CHÁVEZ, N. & ROJAS ROJAS, R. (eds.), 2008 – *Historia y cultura de Ayacucho*, 292 pp.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

ZÁRATE, A. de, 1995 [1555] – *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* (F. Pease G. Y. & T. Hampe Martínez, eds.), civ + 435 pp.; Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

ZUIDEMA, R. T., 1995 – *El sistema de ceques del Cuzco. La organización social de la capital de los Incas,* 420 pp.; Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

ZÚÑIGA, F., 2007 – *Mapudungun. El habla mapuche. Introducción a la lengua mapuche, con notas comparativas y un CD*, 402 pp.; Santiago de Chile: Centro de Estudios Públicos.

Manuscritos

SANCHO DE MELGAR, E., 1714-1718 – Luçerna Yndica y Traducçion paraphrastica de todos los Evangelios, que canta la Yglesia, Ms., 247 ff., Biblioteca Nacional de Colombia.

[THOMPSON, J. et al.], 1824a – «Jesu Christoc Ccollanan Evangelion Marcos Evangelistac qquelcasccan» [Evangelio según San Marcos]; British Library: Fondo Markham (Ms. ADD25314).

[THOMPSON, J. et al.], 1824b – «Ccollanan Apostolcunac rurascccancuna» [Actos de los Apóstoles]; British Library: Fondo Markham (Ms. ADD25314).

Le texte seul est utilisable sous licence Licence OpenEdition Books. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Índice de cuadros, mapas e ilustraciones

p. 387-390

TEXTE INTÉGRAL

Cuadros:

Fig. 1 – Esquema evolutivo del término *marka*. Realización: Marie Arias Manrique.22

Mapas:

Fig. 2 – Probable implantación geográfica del quechua en vísperas de la expansión inca. Diseño y realización: Marie Arias Manrique.31

Fig. 32 – *Yunka*, *qhichwa* y *puna* en el centro y sur del Perú. Diseño y realización: Damien Rietz y César Itier con QuantumGis, a partir de Pulgar Vidal, 2014: 22.234

Ilustraciones:

Fig. 3 – Quero en forma de cabeza de guerrero de la selva (Museo Inka, Universidad Nacional del Cuzco). Dibujo de María Villavicencio Pérez a partir de una foto de Daniel Giannoni Succar en Flores Ochoa *et al*., 1998: 198.67

Fig. 4 – Quero en forma de cabeza de jaguar (Museo Inka, Universidad Nacional del Cuzco. Dibujo de María Villavicencio Pérez a partir de una foto de Daniel Giannoni Succar en Flores Ochoa *et al*., 1998: 150.68

Fig. 5 – Incas castigando a una aclla y a su seductor (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 306). Imagen editada por Andrés Chirinos Rivera a partir de la edición facsimilar (París, 1936), teniendo como modelo la edición digital de Copenhague y publicada en Guaman Poma de Ayala, 2019, vol. A: 120.69

Fig. 6 – El *awqa* Rumiñahui, «traidor» (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 163). Imagen editada por Andrés Chirinos Rivera a partir de la edición facsimilar (París, 1936), teniendo como modelo la edición digital de Copenhague y publicada en Guaman Poma de Ayala, 2019, vol. A: 61.70

Fig. 7 – El Inca Viracocha con el *chanpi* en la mano derecha (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 106-107). Imagen editada por Andrés Chirinos Rivera a partir de la edición facsimilar (París, 1936), teniendo como modelo la edición digital de Copenhague y publicada en Guaman Poma de Ayala, 2019, vol. A: 34.71

Fig. 8 – Mujeres bañándose en el río Huatanay y señalando a dos pretendientes (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 316). Imagen editada por Andrés Chirinos Rivera a partir de la edición facsimilar (París, 1936), teniendo como modelo la edición digital de Copenhague y publicada en Guaman Poma de Ayala, 2019, vol. A: 123.74

Fig. 9 – *Awqa-kamayuq,* «valiente moso yn(di)o tributario» llevando la cabeza cortada de un *awqa* (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 194). Imagen editada por Andrés Chirinos Rivera a partir de la edición facsimilar (París, 1936), teniendo como modelo la edición digital de Copenhague y publicada en Guaman Poma de Ayala, 2019, vol. A: 70.81

Fig. 10 – Fragmento de una vasija cuadrada o rectangular inca (tal vez colonial temprana), hallada en la restauración de la casa Concha, en Cuzco, que muestra a dos orejones: un pescador, a la izquierda, que sostiene un pez suche, y un cazador, a la derecha, con un *ayllu* en la mano derecha y, en la mano izquierda, el ave que ha atrapado con él (Museo Casa Concha, Cuzco). Dibujo de María Villavicencio Pérez a partir de una foto de Percy Reinoso Palomino94

Fig. 11 – *Liwi* actual. Dibujo de María Villavicencio Pérez a partir de Valencia Espinoza & Valencia Becerra, 2003: 77.94

Fig. 12 – Una madre dando al funcionario Damián de la Bandera el título de *sapra inka* 'inca barbudo' (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 408). Imagen editada por Andrés Chirinos Rivera a partir de la edición facsimilar (París, 1936), teniendo como modelo la edición digital de Copenhague y publicada en Guaman Poma de Ayala, 2019, vol. A: 164.110

Fig. 13 – El símbolo de la cueva por donde emergieron los incas, según Pachacuti Yamqui Salcamaygua (1993: 198).152

Fig. 14 – Personaje llevando plantas cultivadas en una cerámica casma. Dibujo de María Villavicencio Pérez a partir de Carrión Cachot, 2005: 87.156

Fig. 15 – El sembrador en una cerámica mochica. Dibujo de María Villavicencio Pérez a partir de Carrión Cachot, 2005: 82)157

Fig. 16 – Personaje llevando tunas en un cerámica nazca (Blasco Bosqued & Ramos Gómez, 1991: 53-54).158

Fig. 17 – Personaje llevando pacaes en una cerámica nazca (Blasco Bosqued & Ramos Gómez, 1991: 54).158

Fig. 18 – Personaje llevando una planta de jíquima, en la mano derecha, y de yuca, en la mano izquierda (Blasco Bosqued & Ramos Gómez, 1991: 46).159

Fig. 19 – Monolito recuay que representa a un guerrero difunto con una porra en la derecha (Museo Arqueológico de Áncash «Augusto Soriano Infante», Huaraz). Dibujo de María Villavicencio Pérez a partir de una foto de Percy Reinoso Palomino160

Fig. 20 – Otro monolito recuay (Museo Arqueológico de Áncash «Augusto Soriano Infante», Huaraz). Dibujo de María Villavicencio Pérez a partir de una foto de Percy Reinoso Palomino161

Fig. 21 – Los incas repelen a los *purum runa* (desarrollo de la ilustración del quero n.° 7511 del Museo de América, Madrid). Dibujo de María Villavicencio Pérez a partir de una foto del Archivo del Museo de América.199

Fig. 22 – Escudo otorgado a la ciudad del Cuzco en 1540. Dibujo de María Villavicencio Pérez a partir de Cummins, 2004: 619.200

Fig. 23 – El sol ilumina a los incas repeliendo a los *purum runa* (desarrollo de la ilustración del quero n.° MO 1008 de la colección E. Poli B., Lima). Dibujo de María Villavicencio Pérez a partir de Liebscher, 1986: 59.202

Fig. 24 – El sol ilumina a los incas roturando la tierra (desarrollo de la ilustración del quero n.° 3929-82 del Museo de Arqueología del Cuzco). Dibujo de María Villavicencio Pérez a partir de Liebscher, 1986: 33.202

Fig. 25 – Los *purum runa* sometidos por los incas (desarrollo de la ilustración del quero n.° 63.54.6 / Sti: 198 del Museum für Völkerkunde, München). Dibujo de María Villavicencio Pérez a partir de Liebscher, 1986: 60.203

Fig. 26 – El Inca y la Coya con escena de producción (desarrollo de la ilustración del quero n.° 3755 del Museo de Arqueología del Cuzco). Dibujo de María Villavicencio Pérez a partir de Liebscher, 1986: 40.204

Fig. 27 – El jaguar pisado por el Inca (desarrollo de la ilustración de un quero de la colección Poli, Lima). Dibujo de María Villavicencio Pérez a partir de Liebscher, 1986: 70.205

Fig. 28 – Degollación de una vaca y combate de los *purum runa* (iluminados por la luna) con los incas (iluminados por el sol) (desarrollo de la ilustración del quero n.° 54 del Reiss-Museum, Mannhein). Dibujo de María Villavicencio a partir de Liebscher, 1986: 40.206

Fig. 29 – Personaje con un brazo en forma de rayos, en una cerámica inca. Dibujo de María Villavicencio Pérez a partir de Fernández Baca, 1980: 18.220

Fig. 30 – Personaje con un brazo en forma de rayos, en una cerámica inca. Dibujo de María Villavicencio Pérez a partir de Fernández Baca, 1980: 19.220

Fig. 31 – Personaje con un brazo en forma de rayos y el sol, en una cerámica inca. Dibujo de María Villavicencio Pérez a partir de Fernández Baca, 1980: 19.221

Fig. 33 – Lliclla de época inca (Museo Santuarios Andinos, Universidad Católica Santa María, Arequipa). Dibujo de María Villavicencio Pérez.264

Fig. 34 – Cerámica nazca con pinturas faciales (Museo Larco). Dibujo de María Villavicencio Pérez a partir de la foto del Catálogo en Línea (n°. ML032135).265

Fig. 35 – Los *suyu* del valle de Cochabamba. Dibujo de María Villavicencio Pérez a partir de Wachtel, 1980: 302.267

Fig. 36 – Canto al minero o mina *suyu* (Guaman Poma de Ayala, 1936 [1615]: 862). Imagen editada por Andrés Chirinos Rivera a partir de la edición facsimilar (París, 1936), teniendo como modelo la edición digital de Copenhague y publicada en Guaman Poma de Ayala, 2019, vol. B: 323.273

Fig. 37 – *Suyuyuq apu* 'señor encargado de [una de las cuatro filas de] súbditos' (Murúa, 1987, f. 69v en Cummins & Ossio, 2019: 80)275

Fig. 38 – *Llaqta* y *suyu* expresando el concepto de 'país' en una página de *Cronicawan* del 26 de agosto de 1975 (Tamayo Herrera, 1996: 17).280

Fig. 39 – *Perú suyunchispi wiñaq yurakuna* ('los vegetales que crecen en el Perú'), en un manual de educación bilingüe de 1999 en quechua cuzqueño (UNEBI, 1999: 68).281

Fig. 40 – Pablo Zárate Villca (al medio) y su estado mayor durante la guerra federal de 1899. Las armas son bastones y bambúes con punta de fierro. (Fotografía anónima; Chervin, 1908: 200).308

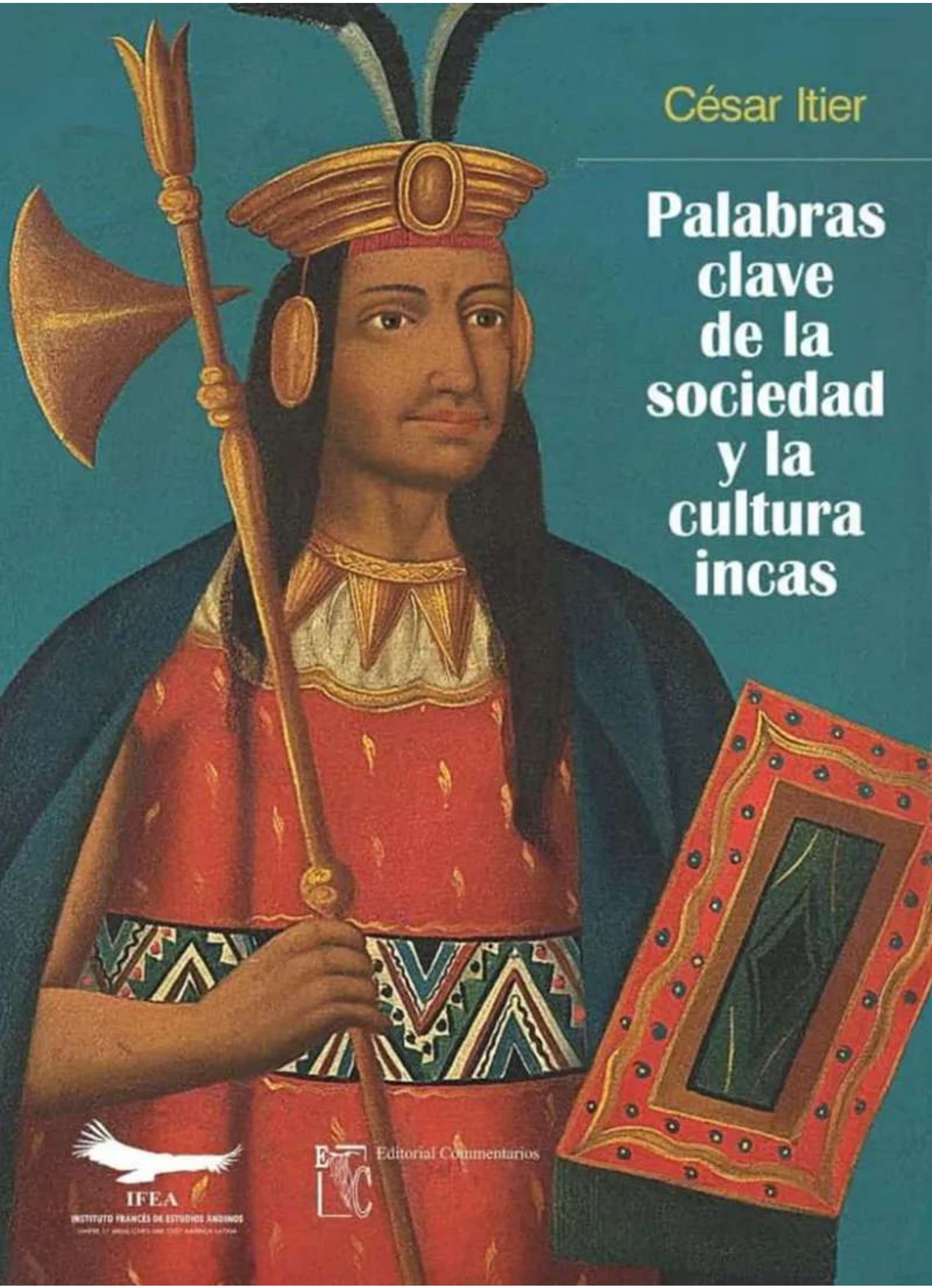
Fig. 41 – Semillas, hojas y flores de la *willka*. Dibujo de María Villavicencio Pérez a partir de Herrera, 1940: 123.309

Fig. 42 – *Willkana* de madera con su tapa, estilo huari (galería David Bernstein Pre-Columbian Art, New York). Dibujo de María Villavicencio Pérez a partir de una foto del catálogo310

Fig. 43 – Flores, hojas y semillas de la *willka* saliendo del bastón, el tocado, los miembros y los ojos de un personaje en un textil huari de procedencia desconocida (Knobloch, 2000: 391).312

Fig. 44 – Detalle de un personaje tallado en una tableta de San Pedro de Atacama. Dibujo de María Villavicencio a partir de Berenguer Rodríguez, 2000: 81.313

Le texte seul est utilisable sous licence Licence OpenEdition Books. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.



César Itier

Palabras clave de la sociedad y la cultura incas

IFEA
INSTITUTO FRANCÉS DE ESTUDIOS ANDINOS

Editorial Commentarios